# E. R. Dodds
# Los griegos y lo irracional

Alianza Universidad



Alianza Universidad

E. R. Dodds

# Los griegos y lo irracional

Versión española de
María Araujo

Alianza
Editorial

Título original:
*The Greeks and the Irrational* (The University of California)

Primera edición en «Revista de Occidente»: 1960
Octava reimpresión en «Alianza Universidad»: 1997


Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-2268-0
Depósito legal: M. 19.604-1997
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)
Printed in Spain

# INDICE

*A Gilbert Murray*

Τροφεῖα

# PREFACIO

ESTE LIBRO tiene por base un curso de conferencias que tuve el honor de dar en Berkeley en el otoño de 1949. Se reproducen aquí sustancialmente tal como fueron escritas, aunque en una forma algo más completa que aquélla en que fueron pronunciadas. Entre los oyentes de entonces se hallaban muchos antropólogos y otros eruditos que no tenían un conocimiento especializado de la Grecia antigua, y espero que en la nueva forma en que ahora aparecen puedan interesar a un público semejante de lectores. Por eso he traducido prácticamente todas las citas griegas que aparecen en el texto, y he transliterado los términos griegos más importantes que no tienen verdadero equivalente en inglés. Me he abstenido, asimismo, en la medida de lo posible, de recargar el texto con controversias sobre puntos de detalle, que no podrían tener mucho sentido para los lectores no familiarizados con las teorías discutidas, y de complicar mi tema principal persiguiendo las muchas cuestiones secundarias que tientan al erudito profesional. Una selección de todo ello se hallará en las notas, en las que he tratado de indicar brevemente las razones en que se apoyan las opiniones expresadas en el texto, refiriéndome cuantas veces me ha sido posible a las fuentes antiguas o a las discusiones modernas, y defendiendo mis opiniones con argumentos cuando el caso lo requería.

Al lector no especializado en el mundo clásico quisiera advertirle que no trate este libro como si fuera una historia de la religión griega, ni aun de las ideas o sentimientos religiosos de los griegos. Si lo hace, errará gravemente. Es un estudio de las interpretaciones sucesivas que dieron las mentes griegas a un tipo particular de experiencia humana, una clase de experiencia por la que se interesó poco el racionalismo del siglo XIX, pero cuya importancia cultural se reconoce ahora ampliamente. La documentación que aquí se reúne ilustra un aspecto importante, y relativamente poco conocido, del mundo mental de la Grecia antigua. Pero no se debe tomar un aspecto por el todo.

A mis compañeros de profesión les debo quizá una defensa del uso que hago en varios lugares de las recientes observaciones y teorías antropológicas y psicológicas. En un mundo de especialistas, lo sé, tales préstamos de disciplinas poco familiares suelen ser recibidos por los eruditos con aprensión, y, en ocasiones, con activo desagrado. Cuento con que se me recuerde, en primer lugar, que "los griegos no eran salvajes", y, en segundo lugar, que en esos estudios, relativamente nuevos, las verdades admitidas de hoy pueden convertirse en los errores desechados de mañana. Las dos afirmaciones son exactas. Pero, en respuesta a la primera bastará, quizá, citar la opinión de Lévy-Bruhl según la cual "dans tout esprit humain, quel qu'en soit le développement intellectuel, subsiste un fond indéracinable de mentalité primitive" ; o, si los antropólogos no especializados en la antigüedad clásica son sospechosos, la opinión de Nilsson, para quien "mentalidad primitiva es una descripción bastante justa de la conducta mental de la mayor parte de los hombres de hoy, excepto en sus actividades técnicas o conscientemente intelectuales". ¿Por qué hemos de atribuir a los griegos antiguos una inmunidad para los modos "primitivos" del pensamiento que no encontramos en ninguna sociedad al alcance de nuestra observación directa?

En cuanto al segundo punto, muchas de las teorías a que hago referencia son reconocidamente provisionales e inseguras. Pero si queremos tratar de llegar a alguna comprensión de la mente griega y no queremos contentarnos con describir su conducta externa o con trazar una lista de "creencias" documentadas, hemos de trabajar a la luz de que podemos disponer, y una luz incierta es mejor que ninguna. El animismo de Tylor, la magia de la vegetación de Mannhardt, los espíritus-años de Frazer, el mana de Codrington, todos ellos ayudaron en su día a iluminar lugares oscuros de la documentación antigua. Han estimulado también muchas hipótesis precipitadas. Pero el tiempo y los críticos se encargarán de tales hipótesis ; la iluminación queda. Veo en este sentido muchas razones para ser cauto en aplicar a los griegos las generalizaciones fundadas en pruebas no griegas, pero no veo ninguna para que la erudición griega se retire a un aislamiento autoimpuesto. Todavía están menos justificados los estudiosos de la antigüedad clásica en seguir operando, como lo hacen muchos, con conceptos antropológicos anticuados, haciendo caso omiso de las nuevas direcciones que estos estudios han emprendido en los últimos treinta años, tales como la reciente y prometedora alianza entre la antropología social y la psicología social.

Si la verdad está fuera de nuestro alcance, los errores de mañana son todavía preferibles a los errores de ayer; porque el error en las ciencias no es sino otro nombre de la aproximación progresiva a la verdad.

Réstame expresar mi gratitud a los que han ayudado a la publicación de este libro: en primer lugar a la Universidad de California, por moverme a escribirlo; después a Luwig Edelstein, W. K. C. Guthrie, I. M. Linforth, y A. D. Nock, todos los cuales leyeron el manuscrito entero o en parte y me hicieron valiosas sugerencias, y, finalmente, a Harold A. Small, W. H. Alexander y otros de la University of California Press, que no regatearon su esfuerzo en la preparación del texto para el impresor. Debo también dar las gracias al Profesor Nock y al Consejo de la Roman Society por permitirme reimprimir como Apéndice dos artículos que habían aparecido respectivamente en la *Harvard Theological Review* y en el *Journal of Roman Studies*, y al Consejo de la Hellenic Society por permitirme reproducir algunas páginas de un artículo publicado en el *Journal of Hellenic Studies*.

*E. R. D.*

Oxford, agosto, 1950.

Capítulo I

# LA EXPLICACION DE AGAMENON

*Los recónditos escondrijos del sentimiento y los estratos más oscuros y ciegos del carácter son los únicos lugares del mundo donde podemos sorprender auténtica realidad en formación.*

WILLIAM JAMES.

HACE ALGUNOS años me encontraba yo en el Museo Británico contemplando las esculturas del Partenón cuando se me acercó un joven y me dijo con aire preocupado: "Sé que es horroroso confesarlo, pero este arte griego no me dice lo más mínimo." Respondí que lo que me decía era muy interesante: "¿podría definir de algún modo las razones de su falta de emotividad?" Reflexionó por espacio de uno o dos minutos y después contestó: "Es todo él tan terriblemente *racional*..., ¿comprende lo que quiero decir?" Creí comprenderlo. El joven no estaba diciendo sino lo que, en forma más articulada, habían dicho antes que él Roger Fry [1] y otros. Es natural que una generación cuya sensibilidad se ha formado a base de arte africano y azteca y de la obra de artistas como Modigliani y Henry Moore encuentre el arte de los griegos, y la cultura griega en general, carente de la conciencia del misterio e incapaz de penetrar en los niveles más profundos y menos conscientes de la experiencia humana.

Este fragmento de conversación se me quedó grabado en la memoria y me hizo pensar. ¿Fueron los griegos en realidad tan ciegos para la importancia de los factores irracionales de la experiencia y de la conducta humana como suelen darlo por sentado tanto sus apologistas como sus críticos? Tal fue la pregunta de que surgió este libro.

El contestarla por completo implicaría, evidentemente, pasar revista a todo el logro cultural de la antigua Grecia. Pero lo que yo me propongo intentar es algo mucho más modesto: trataré meramente de arrojar alguna luz sobre el problema examinando de nuevo determinados aspectos relevantes de la experiencia religiosa de los griegos. Espero que el resultado de este examen ofrezca cierto interés no sólo para los helenistas, sino para algunos antropólogos y psicólogos sociales, e incluso para cualquiera a quien concierna comprender las fuentes de la conducta humana. Intentaré, por tanto, en la medida de lo posible, presentar los hechos en términos inteligibles para el no especialista.

Empezaré por considerar un aspecto particular de la religión homérica. A algunos estudiosos de la antigüedad clásica les parecerán los poemas homéricos una fuente inadecuada para buscar cualquier clase de experiencia religiosa. "La verdad es", dice el profesor Mazon en un libro reciente, "que jamás hubo poema menos religioso que la *Ilíada*" [2]. Esta afirmación, que podría considerarse demasiado tajante, refleja, sin embargo, una opinión que parece ampliamente admitida. El Profesor Murray cree que la llamada religión homérica "no fue religión en absoluto"; porque, a su juicio, "el verdadero culto de Grecia antes del siglo IV, casi nunca se adhirió a aquellas luminosas formas Olímpicas" [3]. De modo semejante observa el Dr. Bowra que "este sistema antropomórfico completo no tiene *desde luego* relación alguna con la verdadera religión ni con la moralidad. Estos dioses son una deliciosa y brillante invención de los poetas" [4].

Desde luego, si por "verdadera religión" se entiende algo semejante a lo que reconocen como religión los europeos o los americanos ilustrados de hoy. Pero si restringimos así el sentido de la palabra, ¿no correremos peligro de menospreciar, o incluso de pasar completamente por alto, ciertos tipos de experiencia a los que nosotros ya no atribuímos sentido religioso, pero, que, sin embargo, pudieron estar cargados de él en su tiempo? Mi propósito en el presente capítulo no es discutir con los distinguidos eruditos que acabo de citar sobre el uso que hacen de los términos, sino llamar la atención hacia una clase de experiencia mencionada en Homero que es *prima facie* religiosa, y examinar la psicología de la misma.

Comencemos por la experiencia de tentación divina o infatuación *(ate)* que llevó a Agamenón a resarcirse de la pérdida de su favorita robándole a Aquiles la suya. "No fui yo", declaró después, "no fui yo la causa de aquella acción, sino Zeus, y mi destino y

la Erinia que anda en la oscuridad: ellos fueron los que en la asamblea pusieron en mi entendimiento fiera *ate* el día que arbitrariamente arrebaté a Aquiles su premio. ¿Qué podía hacer yo? La divinidad siempre prevalece" [5]. Lectores modernos demasiado apresurados han despachado en ocasiones estas palabras de Agamenón interpretándolas como una débil excusa o evasión de responsabilidad. No así, que yo sepa, los que leen cuidadosamente. Evasión de responsabilidad en el sentido jurídico, no lo son ciertamente esas palabras; porque al fin de su discurso Agamenón ofrece una compensación fundándose precisamente en eso: "Pero puesto que me cegó la *ate* y Zeus me arrebató el juicio, quiero hacer las paces y dar abundante compensación" [6]. Si hubiera obrado en virtud de su propia volición, no podría reconocer tan fácilmente que no tenía razón; dadas las circunstancias, está dispuesto a pagar por sus actos. Desde el punto de vista jurídico, su posición sería la misma en uno y otro caso; porque la antigua justicia griega no se cuidaba para nada de la intención; era el acto lo que importaba. Tampoco está inventando hipócritamente una coartada moral; porque la víctima de su acción adopta respecto a ésta el mismo punto de vista. "Padre Zeus, grandes son en verdad las *atai* que das a los hombres. De otro modo, el hijo de Atreo jamás se habría empeñado en excitar el *thymós* en mi pecho, ni se habría llevado tercamente a la muchacha contra mi voluntad" [7]. Podría pensarse que Aquiles está admitiendo aquí cortésmente una ficción a fin de cubrirle al Rey las apariencias. Pero no, porque ya en el Canto I, cuando Aquiles explica la situación a Tetis, habla del comportamiento de Agamenón como su *ate* [8]; y en el Canto IX exclama: "Siga su destino el hijo de Atreo y no me perturbe, que Zeus el consejero le quitó el juicio" [9]. Así ve la cosa Aquiles tanto como Agamenón, y las famosas palabras que introducen la historia de la Cólera: "El plan de Zeus se cumplía" [10] nos dan a entender bastante claramente que así la ve también el poeta.

Si éste fuera el único incidente que los personajes de Homero interpretaran de este modo peculiar, podríamos vacilar respecto del motivo del poeta; podríamos conjeturar, por ejemplo, que no quería privar por completo a Agamenón de las simpatías de su auditorio, o que pretendía comunicar un sentido más profundo a esta disputa un tanto indecorosa entre los dos jefes presentándola como un paso en el cumplimiento de un plan divino. Pero estas explicaciones no pueden aplicarse a otros pasajes en que se dice de "los dioses", o de "un dios", o de Zeus, que han "arrebatado" momentáneamente,

o "destruído", o "hechizado" el entendimiento de un ser humano. Es verdad que una y otra podrían aplicarse al caso de Helena, quien pone fin a un parlamento profundamente conmovedor y evidentemente sincero diciendo que Zeus les ha impuesto a ella y a Alejandro un destino funesto, "a fin de que seamos en adelante tema de cantar para los hombres venideros" [11]. Pero cuando se nos dice simplemente que Zeus "hechizó las mentes de los aqueos" de suerte que combatieran mal, no interviene consideración alguna de tipo personal, y aun menos en el aserto general de que "los dioses pueden volver insensato al más cuerdo, y llevar a la cordura al imbécil" [12]. Y ¿qué decir, por ejemplo, de Glauco, a quien Zeus quitó el entendimiento, de modo que hizo lo que los griegos casi nunca hacen, un mal negocio, trocando su armadura de oro por una de bronce? [13] ¿O qué decir de Automedonte, cuya locura al intentar desempeñar a la vez los papeles de auriga y lancero movió a un amigo a preguntarle "cuál de los dioses le había puesto plan tan inútil en el pecho y le había privado de su buen juicio?" [14] Estos dos casos no tienen, manifiestamente, conexión alguna con ningún designio divino más profundo; ni tampoco se puede tratar en ellos del deseo de retener la simpatía del auditorio, ya que no implican estigma moral alguno.

En este punto, el lector puede preguntarse, naturalmente, si nos las habemos con algo más que una mera *façon de parler*. ¿Quiere el poeta decir algo más, que Glauco fue un necio al hacer el trato que hizo? ¿Quiso el amigo de Automedonte decir algo más que "qué diantre te ha hecho comportarte de esa manera?" Quizá no. Las fórmulas métricas, que eran recurso obligado de los antiguos poetas, se prestaban fácilmente a la clase de degeneración semasiológica que acaba por crear una *façon de parler*. Y podemos añadir que ni el episodio de Glauco ni la fútil *aristeia* de Automedonte son parte integrante del argumento ni aun de una *Ilíada* "ampliada": pueden muy bien ser adiciones de una mano posterior [15]. Nuestro objetivo, sin embargo, es comprender la experiencia originaria que se halla en la raíz de tales fórmulas estereotipadas, porque hasta una *façon de parler* tiene que tener un origen. Quizá nos ayude a ello el fijarnos con un poco más de atención en la naturaleza de la *ate* y de los agentes a quienes Agamenón la atribuye, y echar después una ojeada a algunas otras declaraciones de los poetas épicos sobre las fuentes de la conducta humana.

Hay en Homero unos cuantos pasajes en que un comportamiento

imprudente o inexplicable se atribuye a la *ate* o se describe mediante el verbo *aásasthai,* de la misma familia, sin referencia explícita a una intervención divina. Pero la *ate* no es, ella misma, en Homero [16] un agente personal : los dos pasajes que hablan de la *ate* en términos personales (*Il.,* 9, 505, ss. y 19, 91, ss.), son clarísimos trozos alegóricos. Tampoco significa nunca esta palabra, por lo menos en la *Ilíada,* desastre objetivo [17], como tan ordinariamente ocurre en la tragedia. Siempre, o prácticamente siempre [18], la *ate* es un estado de mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal. Es en realidad una locura parcial pasajera ; y, como toda locura, se atribuye no a causas fisiológicas o psicológicas, sino a un agente externo y "demoníaco". En la *Odisea* [19], es verdad, se dice que el exceso de vino produce *ate* ; sin embargo, lo que con ello se quiere decir es, probablemente, no que la *ate* puede ser efecto de causas "naturales", sino más bien que el vino tiene algo de sobrenatural o demoníaco. Aparte de este caso especial, los agentes productores de *ate,* cuando se especifican, parecen ser siempre seres sobrenaturales [20], de modo que podemos clasificar todos los casos de *ate* no-alcohólica en el capítulo de lo que propongo que se designe con el nombre de "intervención psíquica".

Si pasamos revista a esos casos, observaremos que *ate* no es necesariamente, en modo alguno, ni sinónimo de maldad, ni resultado de ella. La afirmación de Liddell-Scott de que la *ate* "suele enviarse como castigo a una temeridad culpable" es completamente inexacta por lo que se refiere a Homero. La *ate* que se apoderó de Patroclo cuando Apolo le golpeó [21] (en este caso una especie de aturdida perplejidad) podría quizás aducirse en su apoyo, puesto que Patroclo había puesto temerariamente en desbandada a los troyanos ὑπὲρ αἶσαν [22] ; pero algo antes en el relato esa misma temeridad se atribuye a la voluntad de Zeus, y se caracteriza con el verbo ἀάσθη [23]. Asimismo, la *ate* de un tal Agástrofo [24] al alejarse demasiado de su carro, causando con ello su propia muerte, no es un "castigo" de su temeridad ; la temeridad misma es la *ate,* o resultado de la *ate,* y no implica culpa moral discernible ; es meramente un error inexplicable, como el mal negocio de Glauco. Asimismo, Ulises no fue ni culpable ni temerario al echarse una siesta en un momento desafortunado, dando con ello a sus compañeros la oportunidad de matar los bueyes prohibidos. Fue lo que nosotros llamaríamos un accidente ; pero para Homero, como para el pensamiento primitivo en general [25], no existen accidentes : Ulises sabe que los dioses le

mandaron el sueño εἰς ἄταν, "para burlarle" [26]. Tales personajes sugieren que la *ate* no tenía originariamente relación alguna con la culpa. La noción de la *ate* como castigo parece ser, o una evolución de su concepto ocurrida tardíamente en Jonia, o una importación tardía del exterior; en Homero sólo se afirma explícitamente en el pasaje único de las λιταί del Canto IX [27], lo cual hace pensar que quizá se trate de una idea procedente del continente que pasó a Jonia con la historia de Meleagro, de un poema épico compuesto en su país de origen.

Una palabra ahora sobre los agentes a que se atribuye la *ate*. Agamenón cita no uno, sino tres: Zeus y la *moira* y la Erinia, que anda en la oscuridad (o, según otra lectura, quizá más antigua, la Erinia chupadora de sangre). De éstos, Zeus es el agente mitológico que el poeta concibe como el primer motor de la acción: "el plan de Zeus se cumplía". Es quizá significativo que (a menos que hagamos a Apolo responsable de la *ate* de Patroclo) es Zeus el único Olímpico a quien se reconoce en la *Ilíada* el poder de causar la *ate* (de ahí que la *ate* se describa alegóricamente como su hija mayor) [28]. La *moira* se aduce, a mi parecer, porque los griegos solían hablar de cualquier desastre personal inexplicable como parte de su "sino" o de su "hado", queriendo decir simplemente que no podían comprender por qué ocurría, pero que, puesto que había ocurrido, evidentemente "tenía que ser". Todavía se sigue hablando de esa manera, más especialmente tratándose de la muerte, de la que μῖρα ha venido a ser sinónimo en griego moderno, como μόρος en griego clásico. Estoy seguro de que *Moira* no se debe escribir con mayúscula en este contexto, como si significara una diosa personal que dicta a Zeus, o una especie de Destino Cósmico, como la *Heimarméne* helenística. Como diosas, siempre se habla de las *Moirai*, en plural, tanto en su culto como en la literatura primitiva, y, salvo una dudosa excepción [29], no figuran en absoluto en la *Ilíada*. Lo más que podemos decir es que, al tratar de su "sino" como un agente, al hacerla *hacer* algo, Agamenón da el primer paso hacia su personificación [30]. Asimismo, al culpar a su *moira*, Agamenón está tan lejos de declararse determinista sistemático como lo está el campesino moderno cuando usa lenguaje parecido. El preguntar si los personajes de Homero son deterministas o creen en la libertad es un fantástico anacronismo; jamás se les ha ocurrido la cuestión y si se les propusiera sería muy difícil hacerles comprender su significado [31]. Lo que sí reconocen es la distinción entre acciones normales

y acciones realizadas en un estado de *ate*. Estas últimas las hacen remontar indistintamente a su *moira* o a la voluntad de un dios, según miren la cosa desde un punto subjetivo u objetivo. Del mismo modo, Patroclo atribuye su muerte directamente al agente inmediato, el hombre Euforbo, e indirectamente al agente mitológico, Apolo, pero, desde un punto de vista subjetivo, a su mala *moira*. Está, como dicen los psicólogos, "ultradeterminada" [32].

Analógicamente, la Erinia sería el agente inmediato en el caso de Agamenón. El que tenga que figurar siempre en este contexto es cosa que bien puede sorprender a los que piensan que una Erinia es esencialmente un espíritu de venganza, y aun más a los que creen, con Rhode [33], que las Erinias eran originariamente los muertos vengadores. Pero el pasaje no es único. Leemos también en la *Odisea* [34] de la "grave *ate* que la dura diosa Erinia puso en el entendimiento de Melampo". En ninguno de estos lugares se trata de venganza ni de castigo. La explicación es quizá que la Erinia es el agente personal que asegura el cumplimiento de una *moira*. Por eso cortan las Erinias la voz al caballo de Aquiles: no es "conforme a la *moira*" que hablen los caballos [35]. Por eso castigarían al sol, según Heráclito [36], si el sol "traspasara sus medidas", excediendo la misión que le ha sido asignada. Es muy probable, a mi parecer, que la función moral de las Erinias como ministros de la venganza derive de esta su misión primitiva de hacer cumplir una *moira*, que era al principio moralmente neutral, o más bien contenía por implicación tanto un "debe" como "tiene que", que el pensamiento primitivo no distinguía con claridad. Así las encontramos en Homero haciendo valer las prerrogativas que surgen de relaciones familiares o sociales y que se sienten como parte de la *moira* de una persona [37]: un padre [38], un hermano mayor [39], hasta un mendigo [40], tiene algo que se le debe como tal, y puede invocar sobre ello la protección de "sus" Erinias. Por eso también se las invoca como testigos de juramentos, porque el juramento crea una asignación, una *moira*. La relación de la Erinia con la *moira* está todavía atestiguada en Esquilo [41], aunque las *moirai* se han hecho ya cuasi-personales; y las Erinias son todavía para Esquilo dispensadoras de *ate* [42], aun cuando unas y otra se han moralizado. Parece como si el complejo *moira*-Erinia-*ate* tuviera raíces profundas y pudiera bien ser más antiguo que la asignación de la *ate* a Zeus como su agente [43]. A este propósito, vale la pena recordar que Erinia y *aisa* (sinónimo de *moira*) se retrotraen

al dialecto que es quizá la más antigua forma conocida de la lengua helénica, al arcado-chipriota [44]

Alejémonos, por ahora, de la *ate* y sus compañeras, y consideremos brevemente otra clase de "intervención psíquica" no menos frecuente en Homero, a saber: la comunicación de poder de dios a hombre. En la *Ilíada,* el caso típico es la comunicación de *menos* [45] en el curso de una batalla, como cuando Atena pone una triple porción de *menos* en el pecho de su protegido Diomedes, o Apolo pone *menos* en el *thymós* del herido Glauco [46]. Este *menos* no es primariamente fuerza física; ni es tampoco un órgano permanente de la vida mental [47], como el *thymós* o el *noos.* Es más bien, como la *ate,* un estado de mente. Cuando un hombre siente *menos* en su pecho, o lo siente "subírsele, pungente, a las narices" [48], es consciente de un misterioso aumento de energía; la vida en él es fuerte, y se siente lleno de una confianza y ardor nuevos. La conexión del *menos* con la esfera de la volición resulta claramente en las palabras afines μενοινᾶν, "desear ardientemente", y δυσμενής, "que desea mal". Es significativo que con frecuencia, aunque no siempre, el *menos* se comunique en respuesta a la oración. Pero es algo mucho más espontáneo e instintivo que lo que llamamos "resolución"; los animales pueden tenerlo [49], y el término se emplea analógicamente para describir la energía devoradora del fuego [50]. En el hombre es la energía vital, el "coraje"; que no está siempre ahí, pronto a acudir a nuestra llamada, sino que, de un modo misterioso y (diríamos nosotros) caprichoso, viene y se va. Pero para Homero el *menos* no es capricho: es el acto de un dios, que "acrecienta o disminuye a voluntad la *areté* de un hombre (es decir, su potencia como luchador)" [51]. En ocasiones, puede excitarse el *menos* mediante la exhortación verbal; otras veces, su acometida sólo puede explicarse diciendo que un dios "se lo ha inspirado e insuflado" al héroe, o "lo ha puesto en su pecho", o, como leemos en un pasaje, se lo ha transmitido por contacto, a través de un bastón [52].

Creo que no debemos despachar tranquilamente estas afirmaciones declarándolas "invenciones poéticas" o "tramoya divina" Sin duda el poeta inventa con frecuencia los casos particulares para servir a las conveniencias de su trama, y es cierto que la intervención psíquica va en ocasiones unida a una intervención física o a una escena en el Olimpo. Pero podemos estar bastante seguros de que la idea subyacente no fue inventada por ningún poeta y de que es más antigua que la concepción de dioses antropomórficos que toman par-

te física y visiblemente en la batalla. La posesión pasajera de un *menos* intensificado es, como la *ate,* un estado anormal que requiere una explicación supranormal. Los hombres de Homero pueden reconocer su acometida, que va acompañada de una sensación peculiar en las piernas. "Las plantas de mis pies y las palmas de mis manos se sienten ardorosas (μαιμώωσι) ", dice uno que recibe este poder: es que, como nos dice el poeta, el dios las ha hecho ágiles (ἐλαφρά) [53]. Esta sensación, compartida en este caso por otro que la recibe, confirma para ambos el origen divino del *menos* [54]. Es una experiencia anormal. Y los hombres en estado de *menos* intensificado por la divinidad se comportan, en cierta medida, anormalmente. Pueden llevar a cabo con facilidad (ῥέα) [55] las proezas más difíciles, lo cual es un signo tradicional del poder divino [56]. Pueden incluso, como Diomedes, luchar impunemente contra los dioses [57], acción que para hombres en estado normal es excesivamente peligrosa [58]. En realidad, mientras dura ese estado, son más bien más, o quizá menos, que humanos. A los hombres que han recibido una comunicación de *menos* se les compara en varias ocasiones con leones furiosos [58]; pero la descripción más impresionante de este estado la encontramos en el Canto XV, donde Héctor se enfurece (μαίνεται), echa espuma por la boca y le resplandecen los ojos [60]. De estos casos a la idea de la verdadera posesión ( δαιμονᾶν ) sólo hay un paso, pero es un paso que Homero no da. Es verdad que dice de Héctor que, cuando se puso la armadura de Aquiles, "Ares entró en él, y sus miembros se llenaron de coraje y de fuerza" [61]; pero aquí Ares apenas es más que un sinónimo del espíritu guerrero, y la comunicación de poder se produce por la voluntad de Zeus, asistida quizá por la armadura divina. Es verdad que los dioses asumen para encubrirse la forma y la apariencia de seres humanos individuales, pero ésta es otra creencia. Los dioses pueden en ocasiones aparecer en forma humana, y los hombres pueden en ocasiones participar del atributo divino del poder; pero en Homero jamás resulta confusa la línea tajante que separa a la humanidad de la deidad.

En la *Odisea,* que trata menos exclusivamente de lucha, la comunicación de poder toma otras formas. El poeta de la "Telemaquia" imita a la *Ilíada* haciendo que Atena infunda *menos* a Telémaco [62]; pero aquí el *menos* es el valor *moral* que capacitará al muchacho para enfrentarse con los altaneros pretendientes. Se trata de una adaptación literaria. Más antigua y más auténtica es la pretensión repetida de que los juglares derivan su poder creador de

Dios. "Yo soy mi propio maestro", dice Femio; "fue un dios quien implantó toda suerte de cantares en mi mente" [63]. Las dos partes de esta declaración no nos parecen contradictorias: quiere decir, a mi juicio, que no ha aprendido de memoria los cantos de otros juglares, sino que es un poeta creador, que cuenta con el surgir espontáneo de las frases en hexámetros, a medida que él las necesite, de alguna profundidad desconocida e incontrolable; lo que canta "viene de los dioses", como vienen siempre de ellos los cantos de los mejores poetas [64]. Volveré sobre este punto en la última parte del Capítulo III, "Las bendiciones de la locura".

Pero el rasgo más característico de la *Odisea* es el modo como sus personajes atribuyen toda suerte de acontecer mental (así como físico) a la intervención de un demonio [65], "dios" o "dioses" innominados e indeterminados [66]. Estos seres vagamente concebidos pueden inspirar valor en una crisis [67] o privar a un hombre de su entendimiento [68], exactamente como lo hacen los dioses en la *Ilíada*. Pero reciben además el crédito de una amplia esfera de intervenciones que podemos llamar, de un modo laxo, "moniciones". Siempre que alguien tiene una idea especialmente brillante [69], o especialmente necia [70]; cuando alguien reconoce de repente la identidad de una persona o ve en un relámpago la significación de un presagio [72]; cuando recuerda lo que podría haber olvidado [73] u olvida lo que debería haber recordado [74], él, o algún otro, suele ver en ello, si hemos de tomar literalmente las palabras, una intervención psíquica de alguno de esos anónimos seres sobrenaturales [75]. Sin duda, no siempre esperan que se les tome literalmente: Ulises, por ejemplo, apenas puede hablar en serio al atribuir a las maquinaciones de un demonio el hecho de que salió sin su capa en una noche de frío. Pero no nos hallamos aquí simplemente ante una "convención épica". Porque son los personajes del poeta los que hablan así, y no el poeta [76]: la convención propia de éste es completamente otra: opera, como el autor de la *Ilíada,* con dioses antropomórficos claramente definidos, tales como Atena y Poseidón, no con demonios anónimos. Pero hace a sus personajes emplear una convención distinta, y probablemente lo hace porque así era como en realidad hablaba la gente: está siendo "realista".

Y, efectivamente, es así como esperaríamos que hablaran gentes que creían (o cuyos antepasados habían creído) que recibían moniciones todos los días y aun a cada hora. El reconocimiento, la intuición, la memoria, la idea brillante o perversa, tienen esto de común:

se le ocurren o le vienen a uno de repente. Con frecuencia, la persona en cuestión no tiene conciencia de haber llegado a ellos por la observación o por el razonamiento. En ese caso, ¿cómo llamarlos "suyos"? Hace un momento no estaban en su mente; ahora están ahí. Algo los ha puesto ahí, algo distinto de ella misma. Esto es todo lo que sabe. Por eso se refiere a ello sin comprometerse como "los dioses", o "un dios", o, más a menudo, especialmente si la instigación ha resultado mala, como un demonio [77]. Y, por analogía, aplica la misma explicación a las ideas y acciones de otras personas cuando las encuentra difíciles de comprender o en desacuerdo con su carácter. Un buen ejemplo de esto es el discurso de Antínoo en *Odisea* II, en que, después de alabar la inteligencia y corrección excepcionales de Penélope, sigue diciendo que su idea de rehusar un segundo matrimonio no es pertinente en modo alguno, y concluye que "son los dioses los que se la están poniendo en el pecho" [78]. Igualmente, cuando Telémaco habla por primera vez con atrevimiento a los pretendientes, Antínoo infiere, no sin ironía, que "los dioses le están enseñando a hablar con orgullo" [79]. Quien le enseña es, en realidad, Atena, como saben el poeta y el lector [80]; pero Antínoo no lo sabe, y por eso dice "los dioses".

En algunos pasajes de la *Ilíada* puede encontrarse una distinción parecida entre lo que sabe el que habla y lo que sabe el poeta. Cuando se rompe la cuerda del arco de Teucro, éste grita, con un estremecimiento de terror, que un demonio lo está frustrando; en realidad, ha sido Zeus quien ha roto el arco, como acaba de decirnos el poeta [81]. Se ha sugerido que en pasajes como éste el punto de vista del poeta es el más antiguo: que éste sigue sirviéndose de la tramoya divina "Micénica", mientras que sus personajes la desconocen y emplean un lenguaje más vago, como los contemporáneos jonios del poeta, que, según se afirma, estaban perdiendo la fe en los antiguos dioses antropomórficos [82]. En mi opinión, como veremos dentro de un momento, la relación verdadera es casi exactamente la contraria. Y, en todo caso, es claro que la vaguedad con que se expresa Teucro no tiene nada que ver con el escepticismo: es simple resultado de su ignorancia. Usando la palabra demonio "expresa el hecho de que un poder superior ha hecho que ocurra algo" [83], y esto es todo lo que él sabe. Como lo ha hecho notar Ehnmark [84], los griegos emplearon comúnmente en todas las épocas un lenguaje vago parecido para referirse a lo sobrenatural, no por escepticismo, sino sencillamente porque no podían identificar al dios

en cuestión. Lo emplean, asimismo, comúnmente los pueblos primitivos, ya sea por la misma razón, ya porque carecen de la idea de dioses personales [85]. Que su empleo por los griegos es muy antiguo lo muestra la remota antigüedad del adjetivo *daimónios*. Esta palabra debe haber significado originariamente que actúa según "la monición de un demonio"; pero ya en la *Ilíada* está tan desvanecido su primitivo sentido que Zeus puede aplicársela a Hera [86]. Es evidente que una moneda verbal tan desgastada lleva mucho tiempo en circulación.

Hemos pasado revista, con la precipitación que el tiempo nos impone, a los tipos más comunes de intervención psíquica en Homero. Podemos resumir el resultado de nuestro examen diciendo que todas las desviaciones respecto de la conducta humana normal cuyas causas no son inmediatamente percibidas [87], sea por la conciencia del propio sujeto, sea por la observación de otros, se atribuyen a un agente sobrenatural, exactamente como cualquier desviación en la conducta normal del tiempo o de la cuerda de un arco. Este hallazgo no sorprenderá al antropólogo no especializado en el mundo clásico; aducirá inmediatamente abundantes paralelos de Borneo o del Africa Central. Pero es ciertamente extraño encontrar esta creencia y este sentido de constante dependencia diaria de lo sobrenatural firmemente encajados en poemas que se suponen tan "irreligiosos" como la *Ilíada* y la *Odisea*. Y podemos también preguntarnos cómo es que un pueblo tan civilizado, tan clarividente y racional como el de los jonios no eliminó de su epopeya nacional estos eslabones de enlace con Borneo y con el pasado primitivo lo mismo que eliminó el miedo a los muertos, el miedo a la contaminación y otros terrores primitivos que originariamente deben haber desempeñado su papel en el *saga*. Dudo que la literatura primitiva de ningún otro pueblo europeo —incluídos mis propios supersticiosos paisanos, los irlandeses— postule con tanta frecuencia y en una esfera tan dilatada la intervención sobrenatural en la conducta humana [88].

Ha sido Nilsson, creo, el primero que ha tratado en serio de hallar una explicación a todo esto en términos de psicología. En un trabajo publicado en 1924 [89], ya clásico, sostiene que los héroes homéricos tienen una peculiar propensión a los cambios rápidos y violentos de humor: padecen, dice él, de inestabilidad mental (*psychische Labilität*). Y continúa haciendo notar que aun hoy día, una persona que tenga este temperamento suele, al cambiar su talante, considerar con horror lo que acaba de hacer y exclamar:

"¡No era mi intención hacer eso!" Entre esto y decir: "No fuí yo en realidad quien lo hizo", sólo media un breve paso. "Su propia conducta", dice Nilsson, "se le ha vuelto ajena. No puede comprenderla. No es, para él, parte de su Ego". Esta observación es perfectamente exacta y no puede ponerse en duda, a mi juicio, su pertinencia respecto de los fenómenos que hemos estado considerando. Nilsson tiene asimismo razón, creo yo, al pensar que las experiencias de esta clase desempeñaron un papel —juntamente con otros elementos, tales como la tradición minoica de diosas protectoras— en la construcción de la maquinaria de intervención *física*, a la que Homero recurre tan constantemente, y con frecuencia, según nuestro hábito de pensar, de un modo tan superfluo. Encontramos superflua esa maquinaria divina porque nos parece que en muchos casos no hace sino duplicar una causación psicológica natural [90]. Pero, ¿no deberíamos quizá decir que la maquinaria divina "duplica" una intervención psíquica, es decir, la presenta en una forma pictórica concreta? Esto no era superfluo, porque sólo así podía presentarse de un modo vivo la intervención psíquica a la imaginación de los oyentes. Los poetas homéricos carecían de los refinamientos de lenguaje que hubieran sido necesarios para expresar adecuadamente un milagro puramente psicológico. ¿Qué más natural que completar primero, y sustituir después, una fórmula trillada e inexpresiva como μένος ἔμβαλε θυμῷ por el dios que aparece como una presencia física y exhorta a su protegido con la palabra hablada? [91] ¡Cuánto más viva que una mera monición interior la famosa escena de *Ilíada* I, en que Atena tira del pelo a Aquiles y le advierte que no ataque a Agamenón! Pero la diosa sólo es visible para Aquiles: "ninguno de los otros le vio" [92]. Esto da a entender claramente que Atena es la proyección, la expresión pictórica, de una monición interna [93], monición que Aquiles podría haber descrito mediante una frase vaga, como ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων Y yo considero que, en general, la monición interior, o la repentina e inexplicable sensación de poder, o la repentina e inexplicable pérdida del juicio, han sido el germen del que se ha desarrollado la maquinaria divina.

Una de las consecuencias de transponer el acontecimiento del mundo interior al exterior es que la vaguedad queda eliminada: el demonio indeterminado tiene que hacerse concreto apareciendo como un dios personal definido. En *Ilíada* I aparece como Atena, la diosa del buen consejo. Pero la elección quedaba al arbitrio del poeta. Y a través de una multitud de tales elecciones, los poetas deben

haber ido construyendo gradualmente las personalidades de sus dioses, "distinguiendo", como dice Herodoto [94], "sus funciones y habilidades, y fijando su apariencia física". Los poetas, naturalmente, no inventaron los dioses (tampoco Herodoto lo dice): Atena, por ejemplo, había sido, según tenemos razones para creer, una diosa minoica del hogar. Pero los poetas les confirieron personalidad y con ello, como dice Nilsson, hicieron imposible que Grecia cayera en el tipo de religión mágica que prevalecía entre sus vecinos orientales.

Quizás alguno, no obstante, se sienta inclinado a discutir la afirmación sobre la cual descansa, para Nilsson, toda esta construcción. ¿Son, en realidad, los personajes de Homero excepcionalmente inestables en comparación con los de otros poemas épicos primitivos? Las pruebas aducidas por Nilsson son bastante flojas. Los personajes de Homero llegan a las manos a la menor provocación; pero así lo hacen también los héroes nórdicos e irlandeses. Héctor enloquece en una ocasión; pero los héroes nórdicos enloquecen con mucha mayor frecuencia. Los hombres homéricos lloran de un modo menos contenido que los suecos o los ingleses; pero así lo hacen hasta el día de hoy todos los pueblos mediterráneos. Concedemos que Agamenón y Aquiles son hombres apasionados y excitables (el argumento del poema requiere que lo sean). Pero, ¿no son Ulises y Ayax, cada uno a su modo, tipos proverbiales de firme fortaleza, como lo es Penélope de constancia femenina? Y, sin embargo, estos caracteres estables no están más exentos de intervención psíquica que los otros. En conjunto, yo vacilaría en insistir sobre este punto de Nilsson, y preferiría relacionar la creencia del hombre homérico en la intervención psíquica con otras dos peculiaridades que incuestionablemente pertenecen a la cultura descrita por Homero.

La primera es una peculiaridad de carácter negativo: el hombre homérico no tiene concepto alguno unificado de lo que nosotros llamamos "alma" o "personalidad" (hecho sobre cuyas implicaciones Bruno Snell [95] ha llamado recientemente la atención de un modo especial). Es bien sabido que Homero parece atribuir al hombre una *psykhé* sólo después de la muerte, o cuando está desmayándose, o moribundo, o amenazado de muerte. La única función que consta de la *psykhé* respecto del hombre vivo es la de abandonarlo. No tiene tampoco Homero ninguna otra palabra para la personalidad viviente. El *thymós* puede una vez haber sido un "alma-aliento" o un "alma vital"; pero en Homero, ni es el alma, ni (como en Platón) una "parte

del alma". Se le puede definir, en términos esquemáticos y generales, como el órgano del sentimiento. Pero disfruta de una independencia que la palabra "órgano" no sugiere para nosotros, influídos como estamos por los conceptos más modernos de "organismo" y de "unidad orgánica". El *thymós* de un hombre le dice que en este momento debe comer, o beber, o matar a un enemigo, le aconseja sobre la línea de acción que debe seguir, le pone palabras en la boca: θυμὸς ἀνώγει, dice él, o κέλεται δέ με θυμός. El puede conversar con su *thymós*, o con su "corazón", o con su "vientre", casi como de hombre a hombre. A veces reprende a estas entidades separadas (κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ); [96]; generalmente, sigue el consejo que éstas le dan, pero puede también rechazarlo y actuar, como Zeus lo hace en una ocasión, "sin el consentimiento de su *thymós*" [97]. En este último caso, nosotros diríamos, como Platón, que el hombre era κρείττων ἑαυτοῦ, que se había dominado *a sí mismo*. Pero, para el hombre homérico, el *thymós* tiende a no ser sentido como parte del yo: aparece de ordinario como una voz interior independiente. Un hombre puede incluso oír dos voces de éstas, como cuando Ulises "proyecta en su *thymós*" matar al cíclope inmediatamente, pero una segunda voz (ἕτερος θυμός) le refrena [98]. Este hábito de "objetivar los impulsos emocionales" (como diríamos nosotros), de tratarlos como no-yo, debe haber abierto la puerta de par en par a la idea religiosa de la intervención psíquica, de la que se dice con frecuencia que opera, no directamente sobre el hombre mismo, sino sobre su *thymós* [99], o sobre el asiento físico de éste, su pecho o su diafragma [100]. Vemos esta conexión clarísimamente en la observación de Diomedes de que Aquiles luchará "cuando el *thymós* en su pecho se lo diga, y un dios le excite a ello" [101] (una vez más, ultradeterminación).

Una segunda peculiaridad, que parece íntimamente relacionada con la primera, debe haber operado en el mismo sentido: es el hábito de explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento [102]. El ejemplo más familiar es el uso amplísimo del verbo οἶδα, "yo sé", con un objeto directo neutro plural para expresar, no sólo la posesión de una habilidad técnica (οἶδεν πολεμήια ἔργα, y cosas semejantes), sino también lo que nosotros llamaríamos el carácter moral o los sentimientos personales: Aquiles "sabe cosas salvajes, como un león", Polifemo "sabe cosas sin ley", Néstor y Agamenón "saben cosas amistosas el uno respecto del otro" [103]. Esto no es meramente un "modismo" homérico. Implica una transposición semejante del sentimiento a términos intelectuales el que se nos diga

que Aquiles "tiene un *entendimiento despiadado* ( νόος )", o que los troyanos "*recordaron* la huída y *olvidaron* la resistencia" [104]. Este enfoque intelectualista de la explicación de la conducta imprimió un sello duradero a la mente griega: las llamadas paradojas socráticas de que "la virtud es conocimiento" y de que "nadie hace el mal a sabiendas" no eran novedades, sino una formulación generalizada y explícita de lo que había sido por espacio de mucho tiempo un hábito de pensamiento profundamente arraigado [105]. Tal hábito de pensamiento tiene que haber favorecido la creencia en la intervención psíquica. Si el carácter es conocimiento, lo que no es conocimiento no es parte del carácter, sino que le viene al hombre de fuera. Cuando un hombre actúa de modo contrario al sistema de disposiciones conscientes que se dice que "conoce", su acción no es propiamente suya, sino que le ha sido dictada. En otras palabras, los impulsos no sistematizados, no racionales, y los actos que resultan de ellos, tienden a ser excluídos del yo y adscritos a un origen ajeno.

Claro que es especialmente probable que esto ocurra cuando los actos en cuestión son de tal índole que producen a su autor viva vergüenza. Sabemos cómo en nuestra propia sociedad los hombres se desembarazan de los sentimientos de culpabilidad que les resultan insoportables "proyectándolos" en su fantasía sobre algún otro, y podemos suponer que la noción de *ate* sirvió un fin semejante para el hombre homérico, capacitándole para proyectar, con completa buena fe, sobre un poder externo los sentimientos de vergüenza para él insoportables. Digo de "vergüenza" y no de culpabilidad, porque algunos antropólogos norteamericanos nos han enseñado últimamente a distinguir entre "culturas de vergüenza" y "culturas de culpabilidad" [106], y la sociedad descrita por Homero cae manifiestamente dentro de las primeras. El sumo bien del hombre homérico no es disfrutar de una conciencia tranquila, sino disfrutar de *timé*, de estimación pública: "¿Por qué había yo de luchar", pregunta Aquiles, "si el buen luchador no recibe más *timé* que el malo?" [103] Y la mayor fuerza moral que el hombre homérico conoce no es el temor de Dios [104], sino el respeto por la opinión pública, *aidos*: αἰδέομαι Τρῶας, dice Héctor en el momento crítico de su destino, y marcha con los ojos abiertos a la muerte[105]. La situación a que responde la noción de *ate* surgió, no meramente del carácter impulsivo del hombre homérico, sino de la tensión entre el impulso individual y la presión de la conformidad social característica de una cultura de vergüenza [106]. En tal sociedad, todo lo que expone a un hombre al des-

precio o a la burla de sus semejantes, todo lo que le hace "quedar corrido", se siente como insoportable [111]. Esto quizá explica cómo acabaron por proyectarse sobre la intervención divina, no sólo los casos de fracaso moral, como la pérdida del dominio sobre sí mismo de Agamenón, sino cosas tales como el mal negocio de Glauco, o el que Automedonte hiciera caso omiso de la táctica adecuada. Por otra parte, fue el crecimiento gradual del sentimiento de culpa, característico de una edad posterior, lo que transformó a la *ate* en un castigo, a las Erinias en servidoras de la venganza y a Zeus en una personificación de la justicia cósmica. De esta evolución trataré en el capítulo siguiente.

Lo que hasta ahora he intentado hacer es mostrar, examinando un tipo especial de experiencia religiosa, que tras el término "religión homérica" hay algo más que una tramoya artificial de dioses y diosas jocoserios, y que no le haremos justicia si la despachamos tranquilamente como un intermedio agradable de bufonería frívola entre las presuntas profundidades de una religión egea de la Tierra, de la que sabemos poco, y las de un "movimiento órfico primitivo", del que sabemos menos todavía.

## Notas al capítulo I

1 *Last Lectures,* 182 ss.

2 *Introduction à l'Iliade,* 294.

3 *Rise of the Greek Epic*[4], 265.

4 *Tradition and Design in the Iliad,* 222. La cursiva es mía. Wilhelm Schmid cree igualmente que la concepción de los dioses de Homero «no puede llamarse religiosa». (*Gr. Literaturgeschichte* I.1.112 s.)

5 *Il.* 19.86 ss.

6 137 ss. Cf. 9.119 s.

7 19.270 ss.

8 1.412.

9 9.376.

10 1.5.

11 *Il.* 6.357. Cf. 3.164, donde Príamo dice que no es Helena, sino los dioses quienes son culpables (αἴτιοι) de la guerra; y *Od.* 4.261, donde Helena habla de su ἄτη.

12 *Il.* 12.254 s.; *Od.* 23.11 ss.

13 *Il.* 6.234 ss.

14 *Il.* 17.469 s.

15 Cf. Wilamowitz, *Die Ilias und Homer,* 304 s., 145.

16 Para esta interpretación de la ἄτη cf. W. Havers, «Zur Semasiologie von griech. ἄτη», *Ztschr. f. vgl. Sprachforschung,* 43 (1910) 225 ss.

17 La transición a este sentido puede verse en *Od.* 10.68, 12.372, y 21.302

Fuera de estos pasajes, parece post-homérico. L.-S. cita como ejemplo de esta acepción *Il.* 24.480, pero equivocadamente, a mi juicio: v. Leaf y Ameis-Hentze *ad loc.*

18 El plural parece emplearse dos veces para expresar acciones sintomáticas de un estado de mente: en *Il.* 9.115 y (si el punto de vista adoptado en la nota 20 es acertado) en *Il.* 10.391. Es una extensión fácil y natural del sentido originario.

19 11.61; 21.297 ss.

20 Suele citarse como excepción aislada *Il.* 10.391. El sentido, sin embargo, puede ser, no que el imprudente consejo de Héctor produjo ἄτη en Dolón, sino que dicho consejo era un síntoma del estado en que se hallaba Héctor de ἄτη inspirada por la divinidad. En este caso, ἄται estará empleado aquí en el mismo sentido que en 9.115, mientras que la interpretación ordinaria postula, no sólo una psicología única, sino un empleo único de ἄται en el sentido de «actos productivos de infatuación». En *Od.* 10.68 se nombra a los compañeros de Ulises como agentes subordinados de la ἄτη, juntamente con un ὕπνος σχέτλιος.

21 *Il.* 16.805.

22 *Ibíd.*, 780.

23 *Ibíd.*, 684-691.

24 *Il.* 11.340.

25 Cf. L. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*, 43 ss. y *Primitives and the Supernatural*, 57 s. (trad. inglesa).

26 *Od.* 12.371 s. Cf. 10.68.

27 *Il.* 9.512: τῷ ἄτην ἅμ' ἕπεσθαι, ἵνα βλαφθεὶς ἀποτίσῃ.

28 *Il.* 19.91. En *Il.* 18.311, Atena, en su capacidad de Diosa del Consejo, priva de entendimiento a los troyanos para que aplaudan el mal consejo de Héctor. A esto, sin embargo, no se le llama ἄτη. Pero en la «Telemaquia» Helena atribuye su ἄτη a Afrodita (*Od.* 4.261).

29 *Il.* 24.49, donde el plural puede referirse meramente a las distintas porciones asignadas a diferentes individuos (Wilamowitz, *Glaube* I.360). Pero las «poderosas Hiladoras» de *Od.* 7.197 parecen ser una especie de hados personales, afines a las Nornas de la mitología teutónica (cf. Chadwick, *Growth of Literature*, I.646).

30 Cf. Nilsson, *History of Greek Religion*, 169. La opinión de Cornford de que μοῖρα «representa la ordenación provincial del mundo» y de que «la noción del sino o hado individual se manifiesta después, y no antes, en el orden del desarrollo» (*From Religion to Philosophy*, 15 ss.), me parece intrínsecamente improbable, y ciertamente no la apoya Homero, donde μοῖρα se emplea todavía en sentido enteramente concreto, para expresar, por ejemplo, una «ración» de carne (*Od.* 20.260). Tampoco me convence George Thomson de que las Μοῖραι se originaron «como símbolos de las funciones económica y social del comunismo primitivo», ni de que «surgen de las diosas-madres del neolítico» (*The Prehistoric Aegean*, 339).

31 Snell, *Philol.* 85 (1929-1930) 141 ss., y, más elaboradamente, Chr. Voigt, *Ueberlegung u. Entscheidung... bei Homer*, han hecho notar que Homero no tiene palabra alguna para designar el acto de elección o de decisión. Pero la conclusión de que en Homero «el hombre no tiene todavía conciencia de una libertad personal ni de decidir por sí mismo» (Voigt, *op. cit.*, 103) me parece expresada de modo que puede inducir a error. Yo diría más bien que el hombre homérico no posee el concepto de voluntad (que, es curioso, se desarrolló tarde en Grecia), y, por consiguiente, no puede poseer el concepto de «voluntad libre». Esto no le impide distinguir en la práctica entre las acciones originadas por el yo y acciones que atribuye a una intervención psíquica: Agamenón puede

decir ἐγὼ δ'οὐκ αἴτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεύς. Y parece un poco artificioso negar que lo que se describe en pasajes como *Il.* 11.403 ss. u *Od.* 5.355 ss. es en efecto una decisión razonada que se toma después de considerar las alternativas posibles.

32 *Il.* 16.849 s. Cf. 18.119, 19.410, 21.82 ss., 22.297-303 y, sobre la «ultradeterminación» el cap. II pp. 39-40.

33 *Rh. Mus.* 50 (1895) 6 ss. (= *Kl. Schriften*, II.299). Cf. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* I.91 s., y, *contra*, Wilamowitz en la introducción a su traducción de las *Euménides*, y Rose, *Handbook of Greek Mythology*, 84.

34 15.233 s.

35 *Il.* 19.418. Cf. ΣB *ad loc.*, ἐπίσκοποι γάρ εἰσιν τῶν παρὰ φύσιν.

36 Fr. 94 Diels.

37 En todos los casos menos uno (*Od.* 11.279 s.) las reivindicaciones lo son de personas *vivas*. Esto constituye un argumento de mucho peso contra la teoría (inventada en plena boga de animismo) de que las ἐρινύες son los muertos vengadores. Otros argumentos en contra de la misma son (a) el hecho de que en Homero nunca castigan el asesinato, y (b) el hecho de que los dioses, y no sólo los hombres, tienen ἐρινύες. Las ἐρινύες de Hera tienen exactamente la misma función que las de Penélope (*Od.* 2.135), proteger el *status* de la madre castigando al mal hijo. Podemos decir que son la ira materna proyectada como ser personal. La θεῶν ἐρινύς que en la *Tebaida* (fr. 2 Kinkel) oyó la maldición de Edipo (vivo) es personificación de la ira de los dioses invocada en esa maldición: de aquí que ἐρινύες y maldición puedan equipararse (Esq. *Siete* 70, *Eum.* 417). Según esta interpretación Sófocles no está innovando, sino empleando el lenguaje tradicional, cuando hace que Tiresias amenace a Creonte con Ἅιδου καὶ θεῶν ἐρινύες (*Ant.* 1075); la función de éstas es castigar la violación de la μοῖρα por parte de Creonte, el repartimiento natural en virtud del cual Polinices pertenece al Hades, y Antígona, viva, a los ἄνω θεοί (1068-1073). Para la μοῖρα como *status*, cf. la reivindicación de Poseidón de ser ἰσόμορος καὶ ὁμῇ πεπρωμένος αἴσῃ con Zeus, *Il.* 15.209. Después de escrito esto encuentro que la íntima conexión entre ἐρινύς y μοῖρα ha sido recalcada también por George Thomson (*The Prehistoric Aegean*, 345) y por Eduard Fraenkel a propósito de *Agam.* 1535 s.

38 *Il.* 9.454, 571; 21.412; *Od.* 2.135.

39 *Il.* 15.204.

40 *Od.* 17.475.

41 P. E. 516 Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες, también *Eum*, 333 ss. y 961, Μοῖραι ματρικασιγνῆται. En una tragedia perdida Eurípides hace declarar a una ἐρινύς que sus otros nombres son τύχη, νέμεσις, μοῖρα, ἀνάγκη (fr. 1022). Cf. también Esquilo, *Siete*, 975-977.

42 *Eum.* 372 ss., etc.

43 Sobre el eterno problema de la relación de los dioses con la μοῖρα (que no puede resolverse en términos lógicos), v. especialmente E. Leitzke, *Moira u. Gottheit im alten griech. Epos*, que expone toda la documentación; E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, 74 ss.; Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1.338 ss.; W. C. Greene, *Moira*, 22 ss.

44 Demeter Ἐρινύς y el verbo ἐρινύειν en Arcadia, Paus. 8.25.4 ss. αἶσα en arcadio, *IG* V.2.265, 269; en chipriota *GDI* I.73.

45 Cf. E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, 6 ss., y, para el significado de la palabra μένος, J. Böhme, *Die Seele u. das Ich im Homerischen Epos*, 11 ss., 84 s.

46 *Il.* 5.125 s., 136; 16.529.

47 Que hubo un tiempo en que se creyó que los reyes poseían un μένος

especial que se les comunicaba en virtud de su función, parece deducirse del uso de la frase ἱερὸν μένος (cf. ἱερὴ ἴς), aunque su aplicación en Homero (a Alcinoo, *Od.* 7.167, etc., a Antínoo, *Od.* 18.34) se rige meramente por la conveniencia métrica. Cf. Pfister, P. W., s. v. «Kultus», 2125 ss.: Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 35 s.

48 *Od.* 24.318.

49 Caballos, *Il.* 23.468; βοὸς μένος, *Od.* 3.450. En *Il.* 17.456 los caballos de Aquiles reciben una comunicación de μένος.

50 *Il.* 6.182, 17.565. Así los autores médicos hablan del μένος del vino (Hip. *acut.* 63), y hasta del μένος del hambre (*vet.* med. 9), queriendo expresar con esta palabra el poder inmanente que se manifiesta por los efectos que producen en el organismo humano.

51 *Il.* 20.242. Cf. el «espíritu de Yahvé» que «invadió» a Sansón, capacitándole para realizar proezas sobrehumanas (Jueces 14.6, 15.14).

52 *Il.* 13.59 ss. La transmisión física de poder por contacto es, no obstante, rara en Homero y en la creencia griega en general, en contraste con la importancia que se ha dado en el Cristianismo (y en muchas culturas primitivas) a la «imposición de manos».

53 *Il.* 13. 75. γυῖα δ'ἔθηκεν ἐλαφρά es una fórmula que se repite una y otra vez en las descripciones de comunicación de μένος (5.122, 23 772); cf. también 17.211 s.

54 Cf. la nota de Leaf a 13.73. En *Od.* 1.323 Telémaco reconoce una comunicación de poder, sin que se nos diga cómo.

55 *Il.* 12.449. Cf. *Od.* 13.387-391.

56 *Il.* 3.381: ῥεῖα μάλ' ὥστε θεός, Esq. *Sup.* 100: πᾶν ἄπονον δαιμονίων, etc.

57 *Il.* 5.330 ss., 850 ss.

58 *Il.* 6.128 ss.

59 *Il.* 5.136; 10.485; 15.592.

60 *Il.* 15.605 ss.

61 *Il.* 17.210.

62 *Od.* 1.89, 320 s.; cf. 3.75 s.; 6.139 s.

63 *Od.* 22.347 s. Cf. Demodoco 8.44, 498 y Píndaro, *Nem.* 3.9, donde el poeta pide a la Musa que le conceda «un raudal abundante de canto que surja de *mi propio* pensamiento». En términos de MacKay, «La musa es la fuente de la originalidad del poeta más bien que su falta de naturalidad». (*The Wrath of Homer*, 50). Chadwick, *Growth of Literature*, III.182, cita un paralelo primitivo sorprendentemente exacto: el del juglar Kirghiz que declaraba «Yo puedo cantar cualquier canto, porque Dios ha plantado este don del canto en mi corazón; El pone las palabras en mi lengua sin que yo tenga que buscarlas. No he aprendido ninguno de mis cantos. Todos brotan de mi yo interior.»

64 *Od.* 17.518 s., Hes. *Teog.* 94 s. (= *Himno* H. 25.2 s.). Cf. Cap. III.

65 Sobre el uso que Homero hace del término δαίμων y su relación con θεός (que no podemos discutir aquí), v. Nilsson en *Arch. f. Rel.* 22 (1924) 363 ss., y *Gesch. d. gr. Rel.* I.201 ss.; Wilamowitz, *Glaube*, I.362 ss.; E. Leitzke, *op. cit.*, 42 ss. Según Nilsson, el δαίμων, en un principio, no era sólo indeterminado, sino impersonal, una mera «manifestación de poder (*orenda*)»; pero sobre este punto me siento inclinado a compartir las dudas expresadas por Rose, *Harv. Theol. Rev.* 28 (1935) 243 ss. La documentación de que disponemos sugiere más bien que mientras la μοῖρα se desarrolló partiendo de la idea de un «sino» impersonal hasta convertirse en un Hado personal, el δαίμων evolucionó en sentido opuesto, y de un «Repartidor» personal (cf. δαίω, δαιμόνη) vino a ser una «suerte» impersonal. Hay un punto en que las dos evoluciones se cruzan y las dos palabras son prácticamente sinónimas.

66 En ocasiones también a Zeus (14.273, etc.), que en tales frases quizá no es tanto un dios individual como el representante de una voluntad divina generalizada (Nilsson, *Greek Piety*, 59).

67 9.381.

68 14.178; cf. 23.11.

69 19.10; 19.138 s.; 9.339.

70 2.124 s.; 4.474 s.; 12.295.

71 19.485. Cf. 23.11, donde se explica de la misma manera un error de identificación.

72 15.172.

73 12.38.

74 14.488.

75 Si su intervención es dañina, se le llama por lo general δαίμων, no θεός.

76 Esta distinción fue señalada por primera vez por C. Jorgensen, *Hermes*, 39 (1904) 357 ss. Para excepciones a la regla de Jorgensen, v. Calhoun, *AJP* 61 (1940) 270 ss.

77 Cf. el δαίμων que trae visitantes de mal agüero o poco gratos, 10.64, 24.149, 4.274 s., 17.446, al que se llama κακός en los dos primeros pasajes citados, y el στυγερὸς δαίμων que produce enfermedad, 5.396. Estos pasajes por lo menos son indudablemente excepciones a la generalización de Ehnmark (*Anthropomorphism and Miracle*, 64) de que los δαίμονες de la *Odisea* son simplemente dioses olímpicos inidentificados.

78 2.122 ss.

79 1.384 s.

80 1.320 ss.

81 *Il.* 15.461 ss.

82 E. Hedén, *Homerische Götterstudien.*

83 Nilsson, *Arch. f. Rel.* 22.379.

84 *The Idea of God in Homer*, Cap. V. Cf. también Linforth, «Named and Unnamed Gods in Herodotus», *Univ. of California Publications in Classical Philology*, IX.7 (1928).

85 Cf., p. ej., los pasajes citados por Lévy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural*, 22 s.

86 *Il.* 4.31. Cf. P. Cauer, *Kunst der Uebersetzung*[2], 27.

87 Un ejemplo especialmente bueno, por ser especialmente trivial, de la significación que se atribuye a lo inexplicado, es el hecho de que el estornudo —esa convulsión al parecer sin causa y sin sentido— se toma como un presagio por tantos pueblos, entre los cuales se cuentan los griegos homéricos (*Od.* 17.541) así como los de la Epoca Clásica (Jen. *Anab.* 3.3.9) y los de los tiempos romanos (Plut. *gen Socr.* 581 F). Cf. Halliday, *Greek Divination* 174 ss., y Tylor, *Primitive Culture*, I.97 ss.

88 Quizá puede verse algo semejante a la ἄτη en el estado llamado en inglés «fey» o «fairy-struck» (hechizado) que, según la creencia céltica, se apodera de repente de las personas y «las impulsa a hacer algo muy diferente de sus costumbres anteriores» (Robert Kirk, *The Secret Commonwealth*).

89 «Götter und Psychologie bei Homer», *Arch. f. Rel.* 22.363 ss. Da un resumen de sus conclusiones en su *History of Greek Religion*, 122 ss.

90 Como lo hace notar Snell (*Die Entdeckung des Geistes*, 45), el carácter «superfluo» de tantas intervenciones divinas es prueba de que el poeta *no* las inventó para salir de una dificultad (ya que el curso de los acontecimientos habría sido el mismo sin ellas), sino que descansan sobre algún fundamento más antiguo de creencia. Cauer pensaba (*Grundfragen* I.401) que la «naturalidad» de muchos milagros homéricos era un refinamiento inconsciente que databa de una época en que los poetas estaban dejando de creer en los milagros. Pero el milagro innecesario es de he-

cho típicamente primitivo. Cf., p. ej., E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 77, 508, y, para una crítica de Cauer, Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, Cap. IV.

91 P. ej., *Il.* 16.712 ss., y muchas veces. En *Il.* 13.43 ss. se dan yuxtapuestas la intervención física y (60) la psíquica. Sin duda las apariciones de dioses en la batalla tienen también alguna base en la creencia popular (la misma creencia que creó los Angeles en Mons), aunque, como observa Nilsson, en épocas posteriores suelen ser héroes y no dioses los que se aparacen de este modo.

92 *Il.* 1.198.

93 Cf. Voigt, *Ueberlegung u. Entscheidung... bei Homer*, 54 ss. Más frecuentemente el que avisa es un dios disfrazado de personaje humano; esta forma puede derivar de otra, aún más antigua, en que el personaje mismo era el que hacía la advertencia siguiendo la monición de un dios o de un δαίμων (Voigt, *ibid.*, 63).

94 Herod. 2.53. Lowie ha observado que el artista primitivo, siguiendo su impulso estético, «puede llegar a crear un tipo que simultáneamente sintetiza las esencias de la creencia común, sin contradecirlas en ningún detalle, y, sin embargo, al propio tiempo agrega una serie de rasgos que no sólo sombrean, sino que alteran de modo material la imagen preexistente. Mientras las cosas no vayan más allá, la nueva imagen no es más que una versión individual de la norma general. Pero tan pronto como la variante ... es elevada a la posición de una representación arquetípica, se convierte de ahora en adelante en determinante de la concepción popular» (*Primitive Religion*, 267 s.). Esto se refiere a las artes plásticas, pero suministra una descripción exacta del modo como yo concibo que la épica griega ha influído en la religión griega.

95 Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Cap. I. Cf. también Böhme, *op. cit.* 76 ss., y W. Marg, *Der Charakter in d. Sprache der frühgriechischen Dichtung*, 43 ss.

96 *Od.* 22.17.

97 *Il.* 4,43: ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ. Como lo ha hecho notar Pfister (P.-W. XI. 2117 ss.), esta relativa independencia del elemento afectivo es corriente entre los pueblos primitivos (cf., p. ej., Warneck, *Religion der Batak*, 8). Sobre la debilidad de la conciencia del ego entre los primitivos, v. también Hans Kelsen, *Society and Nature* (Chicago, 1943), 8 ss.

98 *Od.* 9.299 ss. Aquí el ego se identifica en un principio con la primera voz, pero acepta la advertencia de la segunda. Una pluralidad de voces parecida y una oscilación semejante en la identificación del yo parece implícita en el extraño pasaje de *Il.* 11.403-410 (cf. Voigt, *op. cit.*, 87 ss.). Un personaje de Dostoievsky, en *Juventud inmadura*, describe apropiadamente esta relación fluctuante de yo y no-yo: «Es como si un segundo yo estuviera al lado de uno; uno es sensato y razonable; pero el otro se siente impulsado a hacer algo completamente insensato, a veces muy divertido, y de repente te das cuenta de que estás deseando hacerlo, sabe Dios por qué; es decir, quieres hacerlo como contra tu voluntad; aunque luchas contra ello con todas tus fuerzas, lo quieres.»

99 P. ej., *Il.* 5.676: τράπε θυμὸν Ἀθήνη; 16.691: (Ζεὺς) θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἀνῆκε; *Od.* 15.172: ἐνὶ θυμῷ ἀθάνατοι βάλλουσι. De aquí que el θυμός sea el órgano de la videncia, *Il.* 7.44, 12.228 (Cf. Esq. *Pers.* 10: κακόμαντις... θυμός; 224: θυμόμαντις. También Eur. *Andr.* 1073: πρόμαντις θυμός, y *Trag. Adesp.*. fr. 176: πηδῶν δ'ὁ θυμὸς ἔνδοθεν μαντεύεται.)

100 P. ej., *Il.* 16.805: ἄτη φρένας εἷλε; *Il.* 5.125: ἐν γάρ τοι στήθεσσι μένος ... ἧκα.

101 *Il.* 9.702 s. Cf. *Od.* 8.44: «un dios» ha dado a Demodoco el don de cantar siguiendo el impulso de su θυμός,

[102] Cf. W. Marg, *op. cit.*, 69 ss.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 33 ss.

[103] *Il.* 24.41; *Od.* 9.189; *Od.* 3.277.

[104] *Il.* 16.35, 356 s.

[105] Esto mismo hace notar W. Nestle, *NJbb*, 1922, 137 ss., que encuentra las paradojas socráticas «auténticamente griegas», y observa que están ya implícitas en la psicología ingenua de Homero. Pero hemos de guardarnos de considerar este «intelectualismo» habitual como una actitud conscientemente adoptada por los representantes de un pueblo «intelectual»; es meramente el resultado inevitable de la falta de concepto de voluntad (cf. L. Gernet, *Pensée juridique et morale*, 312).

[106] Se encontrará una explicación sencilla de estos términos en Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, 222 ss. Nosotros mismos somos los herederos de una antigua y poderosa cultura de culpa (aun cuando actualmente se halle en decadencia), hecho que quizá explique por qué a tantos eruditos les cuesta trabajo reconocer que la religión homérica es «religión».

[107] *Il.* 9.315 ss. Sobre la importancia de la τιμή en Homero, v. W. Jaeger, *Paideia*, I. 7 ss.

[108] Cf. cap. II, pp. 19 ss.

[109] *Il.* 22.105. Cf. 6.442, 15.561 ss., 17.91 ss.; *Od.* 16.75, 21.323 ss.; Wilamowitz, *Glaube*, I.353 ss.; W. J. Verdenius, *Mnem.* 12 (1944) 47 ss. La sanción de αἰδώς es νέμεσις, la desaprobación pública: cf. *Il.* 6.351, 13.121 s.; y *Od.* 2.136 s. La aplicación de los términos καλόν y αἰσχρόν a la conducta parece típica asimismo de una cultura de culpa. Estas palabras denotan, no que la acción es beneficiosa o dañina para el agente, ni que es recta o errónea a los ojos de una divinidad, sino que aparece como «hermosa» o «fea» a los ojos de la opinión pública.

[110] Una vez arraigada la idea de la intervención psíquica, tenía que estimular, desde luego, la conducta impulsiva. Así como los antropólogos de nuestros días, en lugar de decir con Frazer que los primitivos creen en la magia porque razonan defectuosamente, tienden a decir que los primitivos razonan defectuosamente porque se hallan socialmente condicionados para creer en la magia, nosotros en lugar de decir con Nilsson que el hombre homérico cree en la intervención psíquica porque es impulsivo, deberíamos quizá decir más bien que da rienda suelta a sus impulsos porque se halla socialmente condicionado para creer en la intervención psíquica.

[111] Sobre la importancia del miedo al ridículo como motivo social, v. Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, 50.

## Capítulo II

# DE UNA CULTURA DE VERGÜENZA A UNA CULTURA DE CULPABILIDAD

*Terrible cosa es caer en las manos del Dios vivo.*

HEBREOS, 10 : 31.

HE EXAMINADO en el primer capítulo la interpretación de Homero de los elementos irracionales de la conducta humana como "intervención psíquica", una injerencia en la vida humana por parte de agentes no humanos que ponen algo en el hombre, influyendo con ello en su pensamiento y en su conducta. En este capítulo me propongo tratar de algunas de las formas nuevas que estas ideas homéricas asumieron en el curso de la Epoca Arcaica. Pero para que lo que tengo que decir resulte inteligible para el no-especialista, debo intentar primero poner en claro, al menos esquemáticamente, algunas de las diferencias generales que separan la actitud religiosa de la Epoca Arcaica de la presupuesta en Homero. Al final del capítulo I empleé las expresiones "cultura de vergüenza" y "cultura de culpabilidad", como etiquetas descriptivas de las dos actitudes en cuestión. Me doy cuenta de que estos términos no se explican por sí mismos, de que probablemente son nuevos para la mayor parte de los filólogos clásicos, y de que se prestan fácilmente a errores de interpretación. Lo que intento expresar con ellos irá emergiendo —así lo espero— de lo que he de decir en lo sucesivo. Pero me gustaría aclarar inmediatamente dos puntos. En primer lugar, los empleo sólo como descripciones, sin dar por supuesta con ello ninguna teoría particular del cambio cultural. Y en segundo lugar, reconozco que la distinción es sólo relativa, ya que, de hecho, persisten a lo largo de los períodos arcaico y clásico muchos modos de conducta caracte-

rísticos de las culturas de vergüenza. Hay una transición, pero gradual e incompleta.

Cuando pasamos de Homero a la literatura fragmentaria de la Epoca Arcaica, y a aquellos autores de la Epoca Clásica que conservan todavía la actitud arcaica [1] —como Píndaro y Sófocles y, en mayor medida, Herodoto— una de las cosas que más nos sorprenden es la conciencia más viva de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre (ἀμηχανία) [2], que tiene su correlato religioso en el sentimiento de la hostilidad divina, mas no en el sentido de que se crea que la divinidad es maligna, sino en el sentido de que hay un Poder y una Sabiduría dominantes, que perpetuamente mantienen al hombre abatido y le impiden remontar su condición. Es el sentimiento que Herodoto expresa diciendo que la divinidad es siempre φθονερόν τε καί ταραχῶδες[3]. "Celosa y perturbadora" solemos traducirlo; pero la traducción no es muy buena: ¿cómo podría ese Poder dominante tener celos de algo tan pobre como el hombre? La idea es más bien que a los dioses les duele todo éxito, toda felicidad que pudiera por un momento elevar nuestra mortalidad por encima de su condición mortal, invadiendo así su prerrogativa.

Tales ideas no eran, desde luego, completamente nuevas. En el Canto XXIV de la *Ilíada,* Aquiles, conmovido por fin ante el espectáculo de su quebrantado enemigo Príamo, pronuncia la trágica moraleja de todo el poema: "Porque los dioses han tejido el hilo de la desgraciada humanidad de tal suerte que la vida del Hombre tiene que ser dolor, mientras ellos viven exentos de cuidado". Y sigue con la famosa figura de las dos tinajas, de las cuales Zeus saca sus dones buenos y malos. A algunos hombres se los da mezclados, a otros sólo malos, de modo que vagan atormentados por la faz de la tierra, "olvidados de los dioses y de los hombres" [4]. En cuanto al bien puro y sin mezcla, hemos de suponer que es una porción reservada a los dioses. Las tinajas no tienen nada que ver con la justicia; en otro caso la moraleja resultaría falsa. Porque en la *Ilíada,* el heroísmo no trae la felicidad; su única y suficiente recompensa es la fama. Sin embargo, a pesar de todo, los príncipes de Homero cabalgan atrevidamente sobre su mundo; temen a los dioses sólo como temen a sus señores humanos, y no se sienten oprimidos por el futuro ni aun cuando, como Aquiles, saben que entraña una muerte cada vez más cercana.

Hasta aquí, lo que encontramos en la Epoca Arcaica no es una creencia diferente, sino una reacción emocional distinta ante la an-

tigua creencia. Escuchemos, por ejemplo, a Simónides de Amorgos: "Zeus controla el cumplimiento de todo cuanto existe y dispone como quiere. Pero la perspicacia no es cosa de los hombres: vivimos como bestias, siempre a merced de lo que nos traiga el día, sin saber nada del resultado que Dios reservará a nuestros actos" [5]. O escuchemos a Teognis: "Ningún hombre, Cirno, es responsable de su propia ruina o de su propio éxito: estas dos cosas son don de los dioses. Ningún hombre puede llevar a cabo una acción y saber si su resultado será bueno o malo... La humanidad, completamente ciega, sigue sus fútiles costumbres; pero los dioses lo encaminan todo al cumplimiento que ellos han proyectado" [6]. La doctrina de la dependencia indefensa del hombre respecto de un Poder arbitrario, no es nueva; pero hay un acento nuevo de desesperación, un énfasis nuevo y amargo en la futilidad de los propósitos humanos. Estamos más cerca del mundo del *Edipo Rey* que del mundo de la *Ilíada*.

Aproximadamente lo mismo ocurre con la idea de *phthonos* o envidia de los dioses. Esquilo tiene razón cuando la llama "una venerable doctrina expresada hace mucho tiempo" [7]. La noción de que el éxito excesivo incurre en un riesgo sobrenatural, especialmente si uno se gloría de él, ha surgido independientemente en muchas culturas diferentes [8], y tiene hondas raíces en la naturaleza humana (nosotros mismos la suscribimos cuando "tocamos madera"). La *Ilíada* la desconoce, como desconoce otras supersticiones populares; pero el poeta de la *Odisea,* siempre más tolerante con el modo de pensar de su época, permite a Calipso exclamar malhumorada que los dioses son los seres más celosos del mundo: le regatean a uno un poco de felicidad [9]. Es claro, no obstante, por la jactancia incontenida en que el hombre homérico se complace, que no toma muy en serio los peligros del *phthonos*: tales escrúpulos son ajenos a una cultura de vergüenza. Sólo a fines de la Epoca Arcaica y a principios de la Epoca Clásica se convierte la idea del *phthonos* en una amenaza opresiva, en fuente o expresión de una angustia religiosa. Tal es en Solón, en Esquilo y, sobre todo, en Herodoto. Para Herodoto, la historia está ultradeterminada: al mismo tiempo que es manifiestamente el resultado de los propósitos humanos, una vista penetrante puede detectar por todas partes la acción encubierta del *phthonos*. En el mismo espíritu, el Mensajero de *Los Persas* atribuye la táctica imprudente de Jerjes en Salamina al griego astuto que le engañó, y simultáneamente al *phthonos* de los dioses, que actuaba a través de

un *alástor* o demonio maligno [10]: el acontecimiento está doblemente determinado, en el plano natural y en el plano sobrenatural.

Los autores de esta época moralizan a veces [11], aunque no siempre [12], el *phthonos*, interpretándolo como *némesis*, "justa indignación". Entre la ofensa primitiva del éxito excesivo y su castigo por la deidad celosa se inserta un eslabón moral: se dice que el éxito produce *koros* —la complacencia del hombre a quien le ha ido demasiado bien— que, a su vez, engendra *hybris*, arrogancia de palabra, o aun de pensamiento. Así interpretada, la antigua creencia resultaba más racional, pero no por esto era menos opresiva. Vemos por la escena de la alfombra en el *Agamenón* cómo toda manifestación de triunfo suscita angustiosos sentimientos de culpa: la *hybris* se ha convertido en el "mal primario", el pecado cuya paga es la muerte, y que, sin embargo, es tan universal que un himno homérico lo llama la *themis* o uso establecido de la humanidad, y Arquíloco se lo atribuye hasta a los animales. Los hombres sabían que era peligroso ser feliz [13]. Pero la restricción tenía sin duda su lado sano. Es significativo que cuando Eurípides, que escribe en la nueva época de escepticismo, hace que su coro se lamente del derrumbamiento de todas las normas morales, el coro ve la prueba culminante de tal derrumbamiento en el hecho de que "ya no es el objetivo común de los hombres escapar al *phthonos* de los dioses" [14].

La moralización del *phthonos* nos lleva a un segundo rasgo característico del pensamiento religioso arcaico: la tendencia a transformar lo sobrenatural en general, y a Zeus en particular, en un agente de justicia. Apenas necesito decir que la religión y la moral no fueron inicialmente interdependientes, ni en Grecia ni en ninguna parte; tenían raíces separadas. Supongo que, hablando en términos generales, la religión brota de la relación del hombre con su ambiente total, y la moral de la relación del hombre con sus semejantes. Pero más tarde o más temprano viene, en la mayor parte de las culturas, un tiempo de sufrimiento en que la mayor parte de los hombres se niega a contentarse con el parecer de Aquiles de que "Dios está en su cielo, todo va mal en el mundo" *. El hombre proyecta al cosmos su propia exigencia de justicia social, y cuando de los espacios exte-

* *N. de la T.*—Lo contrario de lo que expresa Browning en el verso que sirve de molde a esta frase: *God's in his heaven, all's right with the world.*

riores vuelve a él el eco engrandecido de su propia voz prometiéndole castigo para los culpables, saca de este eco valor y seguridad.

En la épica griega no se ha llegado todavía a este estadio, pero podemos observar señales, cada vez más frecuentes, de su aproximación. Los dioses de la *Ilíada* se interesan primariamente por su propio honor (τιμή). Hablar a la ligera de un dios, descuidar su culto y tratar mal a un sacerdote, todo esto, comprensiblemente, los enoja; en una cultura de vergüenza, los dioses, como los hombres, sienten prontamente un menosprecio. El perjuro cae bajo la misma rúbrica: los dioses no tienen nada en contra de la mentira declarada, pero se oponen a que se tomen sus nombres en vano. Acá y allá, sin embargo, se insinúa algo más. Los delitos contra los padres constituyen un crimen tan monstruoso que exigen un tratamiento especial: Los poderes subterráneos tienen que hacerse cargo del caso [15]. (Volveré más adelante sobre esto). Y una vez se nos dice que Zeus se irrita con los hombres que emiten juicios torcidos [16]. Pero esto lo considero como un reflejo de condiciones posteriores que, por una inadvertencia frecuente en Homero, se ha deslizado en un símil [17], porque no encuentro en el relato de la *Ilíada* indicación alguna de que a Zeus le interese la justicia como tal [18].

En la *Odisea*, sus intereses son manifiestamente más amplios: no sólo protege a los suplicantes [19] (que en la *Ilíada* no disfrutan de tal seguridad), sino que "todos los extranjeros y mendigos son de Zeus" [20]; en una palabra, empieza a vislumbrarse el vengador hesiódico de los pobres y oprimidos. Además, el Zeus de la *Odisea* está volviéndose sensible a la crítica moral: los hombres —se lamenta— siempre están sacando faltas a los dioses, "porque dicen que sus dificultades les vienen de nosotros, cuando son ellos con sus propias acciones los que se acarrean más dificultades de las necesarias" [21]. Colocada, como está, en el mismo comienzo del poema, esta observación suena a "programática", como dicen los alemanes. Y el programa se lleva a cabo. Los pretendientes, por sus propias malvadas acciones, se acarrean la destrucción [22], mientras que Ulises, atento a las moniciones divinas, sale triunfante a pesar de sus desventajas: la justicia divina se vindica.

Los estadios posteriores de la educación moral de Zeus pueden estudiarse en Hesíodo, en Solón, en Esquilo; pero aquí no podemos seguir su progreso en detalle. Debo, no obstante, mencionar una complicación que tuvo consecuencias históricas de largo alcance. Los griegos no eran tan poco realistas como para ocultarse a sí mismos

el hecho de que los malos florecen como el laurel. Este hecho inquieta profundamente a Hesíodo, Solón y Píndaro, y Teognis encuentra necesario hablar a Zeus francamente del asunto [23]. Era bastante fácil vindicar la justicia en una obra de ficción, como la *Odisea*: como observa Aristóteles, "los poetas cuentan esta clase de historia para satisfacer los deseos de sus oyentes" [24]. En la vida real, la cosa no era tan fácil. En la Edad Arcaica, los molinos de Dios molían tan despacio que su movimiento era prácticamente imperceptible, excepto para los ojos de la fe. Para sostener la creencia de que efectivamente se movían, era necesario deshacerse del límite temporal establecido por la muerte. Mirando más allá de ese límite, podría decirse una de estas dos cosas (o las dos): que el pecador que salía con éxito en su vida sería castigado en sus descendientes, o que pagaría su deuda personalmente en otra vida.

La segunda de estas soluciones no surgió, como una doctrina de aplicación general, hasta fines de la Epoca Arcaica, y quizás estuviera confinada a círculos bastante limitados; dejaré su consideración para un capítulo posterior. La otra es la doctrina arcaica característica: es la enseñanza de Hesíodo, de Solón y de Teognis, de Esquilo y de Herodoto. No se dejó de ver que implicaba el sufrimiento de los moralmente inocentes: Solón habla de las víctimas hereditarias de la *némesis*, como ἀναίτιοι, "no responsables"; Teognis se lamenta de la injusticia de un sistema en que "el criminal se sale con la suya, mientras que otro recibe más tarde el castigo"; Esquilo, si lo entiendo bien, quiere mitigar esta injusticia, reconociendo que la maldición heredada puede romperse [25]. El que estos hombres aceptaran, a pesar de todo, la idea de la culpa heredada y del castigo diferido, se debe a la creencia en la solidaridad de la familia, que la Grecia arcaica compartió con otras sociedades antiguas [26], y con muchas culturas primitivas de hoy [27]. Podría ser injusto, pero a ellos les parecía una ley de la naturaleza que había que aceptar: porque la familia era una unidad moral, la vida del hijo era una prolongación de la vida de su padre [28], y el hijo heredaba las deudas morales de su padre exactamente como heredaba sus deudas comerciales. Más tarde o más temprano, la deuda *exigía su propio pago*: como la Pitia le dijo a Creso, el nexo causal de crimen y castigo era *moira*, algo que ni aun un dios podía quebrantar; Creso tenía que saldar o cumplir (ἐκπλῆσαι) lo que se había iniciado por el crimen de un antepasado suyo cinco generaciones antes [29].

Fue desafortunado para los griegos que esta idea de una justicia

cósmica, que representaba un avance sobre la noción de Poderes divinos puramente arbitrarios y proveía a la nueva moralidad cívica de una sanción, se asociara del modo que hemos dicho con una concepción primitiva de la familia. Porque con ello todo el peso del sentimiento religioso y de la ley religiosa vino a oponerse a la emergencia de una verdadera visión del individuo como persona, con derechos personales y responsabilidades personales. Tal idea acabó por surgir, al fin, en el derecho ático profano. Como lo mostró Grotz en su gran libro *La Solidarité de la famille en Grèce* [30], la liberación del individuo de los lazos de tribu y familia es uno de los más importantes logros del nacionalismo griego, y el mérito de ella debe atribuirse a la democracia ateniense. Pero después de completada esta liberación en el derecho, el fantasma de la antigua solidaridad siguió atormentando durante mucho tiempo a las mentes religiosas. Vemos por Platón que en el siglo IV se señalaba todavía con el dedo al hombre ensombrecido por la culpa hereditaria y que éste estaba todavía dispuesto a pagar a un *kathartés* para deshacerse ritualmente de ella [31]. Y Platón mismo, aun cuando acepta la revolución llevada a cabo en el derecho profano, admite en determinados casos la culpa religiosa heredada [32]. Un siglo después, Bión de Borístenes consideraba todavía necesario señalar que, al castigar al hijo por la ofensa del padre, Dios se conducía como un médico que medicinara al hijo para curar al padre ; y el devoto Plutarco, que cita esta agudeza, intenta no obstante defender la antigua doctrina en una apelación a los hechos hereditarios observados [33].

Volviendo a la Epoca Arcaica, fue asimismo desafortunado el que las funciones asignadas a lo Sobrenatural moralizado fueran predominantemente, si no exclusivamente, penales. Mucho se habla de la culpa heredada, poco de la inocencia heredada ; mucho de los sufrimientos del pecador en el Infierno o en el Purgatorio, relativamente poco de las recompensas reservadas a la virtud ; el énfasis se pone siempre en las sanciones. Esto es, sin duda, un reflejo de las ideas jurídicas de la época ; la ley criminal precedió a la ley civil, y la función primaria del Estado fue coercitiva. Además, la ley divina, como la ley humana primitiva, no tiene para nada en cuenta los motivos, y no hace concesión alguna a la debilidad humana ; carece de la cualidad humana que los griegos llamaban ἐπιείκεια o φιλανθρωπία. El dicho proverbial, popular en esta época, de que "la justicia abarca todas las virtudes" [34] se aplica tanto a los dioses como a los hom-

bres: en unos y otros había poco lugar para la compasión. No era así en la *Ilíada*: allí Zeus compadece al sentenciado Héctor y al sentenciado Sarpedón; compadece a Aquiles, que llora la pérdida de Patroclo, y hasta a los caballos de Aquiles, que lloran a su auriga [35]: μέλουσί μοι ὀλλύμενοί περ, dice en *Ilíada* 21, "me cuido de ellos, aunque perecen". Pero al convertirse en la personificación de la justicia cósmica, Zeus perdió su humanidad. De aquí que la religión olímpica en su forma moralizada tendiera a convertirse en una religión de temor, tendencia que se refleja en el vocabulario religioso. No hay en la *Ilíada* palabra para "temeroso de Dios"; pero en la *Odisea*, ser θεουδής es ya una virtud importante, y el término equivalente en prosa, δεισιδαίμων, se empleó como un término de elogio hasta el tiempo de Aristóteles [36]. El amor de Dios, en cambio, está ausente del vocabulario griego más antiguo [37]: φιλόθεος aparece por primera vez en Aristóteles. Y de hecho, de los Olímpicos más importantes quizá sólo Atena inspiraba una emoción que podría razonablemente describirse como amor. "Sería absurdo", dicen los *Magna Moralia*, "que uno pretendiese que ama a Zeus" [38].

Y esto me trae al último rasgo de carácter general sobre el cual quiero insistir: el temor universal de contaminación (*míasma*), y su correlato, el deseo universal de purificación ritual (*kátharsis*). Aquí, una vez más, la diferencia entre Homero y la Epoca Arcaica es relativa, no absoluta; porque es un error negar que en ambos poemas se practica un cierto mínimo de *kátharsis* [39]. Pero va mucho de las sencillas purificaciones homéricas, ejecutadas por laicos, a los *kathartaí* profesionales de la Epoca Arcaica, con sus elaborados y confusos rituales. Y más aún de la naturalidad e indiferencia con que Telémaco recibe la confesión de asesinato de un compañero de embarcación a los supuestos que permitieron al acusado en un juicio por asesinato a fines del siglo V sacar una prueba de la probabilidad de su inocencia del hecho de que el barco en que viajaba había llegado con toda seguridad al puerto [40]. Podemos medir también el abismo que separa ambas actitudes comparando la versión homérica del saga de Edipo con la versión con que Sófocles nos ha familiarizado. En la última, Edipo se convierte en un paria inmundo, aplastado bajo el peso de una culpa "que ni la tierra, ni la santa lluvia, ni la luz del sol pueden admitir". Pero en la historia que Homero conocía, Edipo sigue reinando en Tebas después de descubierta su culpa, muere finalmente en una batalla y es enterrado con honores de

rey [41]. Fue, al parecer, una epopeya continental posterior, la *Tebaida,* lo que creó el tipo sofocleo del "varón de dolores" [42].

No hay indicio alguno en Homero de la creencia de que la contaminación era infecciosa ni hereditaria. Para la Epoca Arcaica tiene estos dos caracteres [43], y de ahí el terror que infunde : porque, ¿cómo puede un hombre estar seguro de que no ha contraído ese horrible mal en un contacto casual, o de que no lo ha heredado del delito olvidado de algún antepasado remoto? Tales inquietudes resultaban tanto más angustiosas por su misma vaguedad, por la imposibilidad de asignarlas a una causa que pudiera conocerse y remediarse Es probablemente un exceso de simplificación el ver en estas creencias el *origen* del sentimiento arcaico de culpabilidad ; pero no cabe duda de que lo expresaban, lo mismo que el sentimiento de culpabilidad de un cristiano puede hallar expresión en el temor obsesionante de caer en pecado moral. La diferencia entre las dos situaciones es, desde luego, que el pecado es una condición de la voluntad, una enfermedad de la conciencia íntima del hombre, mientras que la contaminación es la consecuencia automática de una acción, pertenece al mundo de los acontecimientos externos y opera con la misma despiadada indiferencia respecto de los motivos que el microbio del tifus [44]. Hablando estrictamente, el sentimiento arcaico de culpabilidad se convierte en sentimiento de pecado sólo como resultado de lo que Kardiner llama [45] la "interiorización" de la conciencia, fenómeno que aparece tardía e inciertamente en el mundo helénico y que no se generaliza hasta mucho después de haber empezado el derecho profano a reconocer la importancia del motivo [46]. La transferencia de la noción de pureza de la esfera mágica a la moral fué una evolución igualmente tardía : sólo en los últimos años del siglo V encontramos afirmaciones explícitas de que no bastan las manos limpias, también el corazón tiene que estarlo [47].

Sin embargo, deberíamos abstenernos, a mi juicio, de trazar líneas cronológicas tajantes : con frecuencia una idea está trabajando oscuramente en la conducta religiosa mucho antes de llegar al punto de su formulación explícita. Creo que Pfister tiene probablemente razón cuando observa que en la antigua palabra griega ἄγος (término que describe la peor clase de *míasma*) estaban fundidas y confundidas, ya en fecha muy primitiva, las ideas de contaminación, maldición y pecado [48]. Y mientras con frecuencia la *kátharsis* de la Edad Arcaica no era más que el cumplimiento mecánico de una obligación ritual, la noción de una purificación automática, cuasi-física,

pudo pasar, por gradaciones imperceptibles, a la idea más profunda de expiación por el pecado [49]. Constan algunos casos en que apenas es posible dudar de la presencia de este último pensamiento, por ejemplo, en el caso extraordinario del Tributo Locrio [50]. El pueblo que, en compensación por el crimen de un antepasado remoto, estaba dispuesto año tras año, siglo tras siglo, a enviar dos hijas de sus familias más notables a ser asesinadas en un país lejano o, en el mejor de los casos, a sobrevivir allí como esclavas de un templo, debía ser víctima no sólo del miedo a una contaminación peligrosa, sino del sentimiento profundo de un pecado hereditario que tenía que expiarse de manera tan horrible.

Pero sobre el tema de la *kátharsis* insistiré en otro capítulo. Ahora es tiempo de volver a la noción de intervención psíquica que ya hemos estudiado en Homero, y preguntarnos qué papel desempeñó en el contexto religioso, tan diferente, de la Epoca Arcaica. El modo más sencillo de responder a esta pregunta es examinar algunos empleos post-homéricos de la palabra *ate* (o de su equivalente en prosa θεοβλάβεια) y de la palabra *daimon*. Si lo hacemos, observaremos que en algunos aspectos la tradición épica se reproduce con notable fidelidad. *Ate* todavía representa el comportamiento irracional, por oposición al racional y deliberado: así, al oír que Fedra no quiere comer, el coro pregunta si esto se debe a *ate* o a un propósito de suicidio [51]. Su sede sigue siendo el *thymós* o los *phrenes* [52] y los agentes que la producen vienen a ser los mismos que en Homero: en la mayor parte de los casos un demonio, o dios, o dioses no identificados; mucho más raramente un Olímpico determinado [53]; algunas veces, como en Homero, la Erinia [54] o la *moira* [55]; una vez, como en la *Odisea*, el vino [56].

Pero hay también cambios importantes. En primer lugar, muchas veces, aunque no siempre, la *ate* se moraliza, representándose como un castigo; esto aparece sólo una vez en Homero —en *Ilíada* 9— y después en Hesíodo, que hace de la *ate* la pena de la *hybris*, y observa con complacencia que "ni aun un noble puede escapar de ella" [57]. Como en otros castigos sobrenaturales, recaerá sobre los descendientes del pecador si éste no paga la "mala deuda" durante su vida [58]. Esta concepción de la *ate* como castigo trae consigo una amplia extensión del significado de la palabra. Se aplica no sólo al estado de espíritu del pecador, sino a los desastres objetivos que resultan del mismo: así, los persas sufren en Salamina "*atai marinas*" y las ovejas muertas son la *ate* de Ayax [59]. *Ate* viene a adquirir así

el sentido general de "ruina" en contraste con κέρδος o σωτηρία [60], aunque en la literatura siempre sigue implicando, creo, la idea de que esta ruina es sobrenaturalmente determinada. En virtud de otra nueva extensión, la palabra se aplica también algunas veces a los instrumentos o personificaciones de la ira divina: así, el caballo troyano es una *ate,* y Antígona e Ismene son para Creonte "un par de *atai*" [61]. Tales empleos tienen su raíz en el sentimiento más bien que en la lógica: lo que se expresa en ellos es la conciencia de un nexo dinámico misterioso, el μένος ἄτης, como lo llama Esquilo, que liga juntos crimen y castigo; todos los elementos de esta siniestra unidad son *ate* en un sentido amplio [62].

Distinta de esta evolución más vaga es la precisa interpretación teológica que hace de la *ate* no meramente un castigo que conduce a desastres físicos, sino un engaño deliberado que arrastra a la víctima a nuevos errores, intelectuales o morales, por los que se precipita a su propia ruina: es la sombría doctrina de que *quem deus vult perdere, prius dementat.* Hay una insinuación de ella en *Ilíada* 9, donde Agamenón llama a su *ate* un engaño maligno (ἀπάτη) maquinado por Zeus (v. 21); pero ni en Homero ni en Hesíodo encontramos una exposición general de esta doctrina. El orador Licurgo [63] la atribuye a "ciertos poetas antiguos" sin especificarlos, y cita un pasaje de uno de ellos en versos yámbicos: "cuando la cólera de los demonios quiere hacer daño a un hombre, lo primero que hace es quitar de su mente el buen entendimiento y entregarle al peor juicio, de modo que no puede darse cuenta de sus propios errores". Teognis [64] declara igualmente que más de un hombre que persigue la "virtud" y el "provecho" es extraviado deliberadamente por un demonio que le hace tomar el mal por el bien y lo provechoso por malo. Aquí la acción del demonio no se moraliza en ningún sentido: parece ser simplemente un espíritu maligno que tienta al hombre a su propia condenación.

Que en la Epoca Arcaica se temía realmente a tales espíritus malignos lo atestiguan también las palabras del Mensajero en *Los Persas,* que he citado en otro contexto; Jerjes había sido tentado por un "alástor o demonio maligno". Pero Esquilo está más enterado: como explica después el fantasma de Darío, la tentación fué el castigo de su *hybris* [65]; lo que a la visión parcial del viviente aparece como el acto de un demonio, la penetración más honda del muerto lo ve como un aspecto de la justicia cósmica. En el *Agamenón* encontramos de nuevo esta misma interpretación en dos niveles. Don-

de el poeta, que habla a través del coro, puede descubrir la voluntad dominadora de Zeus (παναιτίου, πανεργέτα) [66] ejecutándose a sí misma a través de una inexorable ley moral, sus personajes sólo ven un mundo demoníaco, que pueblan obsesionantes fuerzas malignas. Esto nos recuerda la distinción que observamos en la epopeya entre el punto de vista del poeta y el de sus caracteres. Casandra ve a las Erinias como una banda de demonios, embriagados de sangre humana; para la imaginación excitada de Clitemnestra, no sólo las Erinias, sino la *ate* misma es un diablo personal a quien ha ofrecido su marido como sacrificio humano; incluso hay un momento en que ella siente su personalidad humana perdida y sumergida en la del *alástor,* cuyo agente e instrumento es [67]. Veo aquí un caso, no exactamente de "posesión" en el sentido corriente, sino más bien de lo que Lévy-Bruhl llama "participación": la impresión de que, en una determinada situación, una persona o cosa no es sólo ella misma, sino también algo más; yo lo compararía con el caso de Clitemnestra el del "griego astuto" de *Los Persas,* que era además un *alástor,* y el de la sacerdotisa Timo en Herodoto, la mujer que tentó a Milcíades al sacrilegio, y respecto de la cual declaró Apolo "que no fué Timo la causa de estas cosas, sino que, por estar Milcíades destinado a acabar mal, se le apareció alguien que le indujera al mal" [68] —la sacerdotisa había actuado, no como una persona humana, sino como agente de un propósito sobrenatural—.

Esta atmósfera fantasmal y opresiva en que se mueven los personajes de Esquilo nos parece infinitamente más antigua que el claro aire que respiran los hombres y los dioses en la *Ilíada.* Esta es la razón de que Glotz llamara a Esquilo "ce revenant de Mycènes" (aunque añadió que era también un hombre de su tiempo); por eso un autor alemán reciente afirma que Esquilo "resucitó el mundo de los demonios y especialmente los demonios malos" [69]. Pero hablar así es, a mi modo de ver, equivocar completamente tanto el propósito de Esquilo como el clima religioso de la época en que vivió. Esquilo no tuvo que resucitar el mundo de los demonios: era el mundo en que había nacido. Y su propósito no es volver a llevar a sus compatriotas a aquel mundo, sino, por el contrario, conducirlos a través de él y fuera de él. Esto procuró hacerlo, no como Eurípides, sembrando la duda sobre su realidad con discusiones intelectuales y morales, sino mostrando que ese mundo es susceptible de una interpretación más elevada, y, en las *Euménides,* mostrándolo trans-

formado, por obra de Atenea, en el nuevo mundo de la justicia racional.

Lo demoníaco, diferenciado de lo divino, ha desempeñado en todas las épocas un papel importante en la creencia popular de los griegos (y lo sigue desempeñando). Los hombres de la *Odisea*, como vimos en el Capítulo I, atribuyen muchos acontecimientos de su vida (tanto mentales como físicos) a la actuación de demonios anónimos ; sacamos, no obstante, la impresión de que no siempre lo hacen muy en serio. Pero en la época que media entre la *Odisea* y la *Orestíada*, los demonios parecen acercase más : se hacen más persistentes, más insidiosos, más siniestros. Teognis y sus contemporáneos sí toman en serio el demonio que tienta al hombre a *ate*, como es manifiesto por los pasajes que acabo de citar. Y esta creencia siguió viviendo en la mente popular hasta mucho después de los días de Esquilo. La Nodriza de la *Medea* sabe que la *ate* es la obra de un demonio irritado y la relaciona con la antigua idea del *phtonos* ; cuanto más importante es la casa, tanto mayor es la *ate* ; sólo los oscuros están a salvo de ella [70]. Y todavía en el año 330, el orador Esquines pudo sugerir, aunque con un cauto "quizá", que un cierto individuo mal educado, que interrumpió su discurso en el Consejo Antifictiónico, fue quizá movido a este comportamiento impropio por "algo demoníaco" (δαιμονίου τινὸς παραγομένου) [71].

Intimamente emparentados con este agente de la *ate* están los impulsos irracionales que surgen en el hombre contra su voluntad para tentarle. Cuando Teognis llama a la esperanza y al miedo "demonios peligrosos", o cuando Sófocles habla de Eros como un poder que "pervierte al mal a la mente justa para su destrucción" [72], no debemos despachar esto con la etiqueta de "personificación" : tras ello está el viejo sentimiento homérico de que estas cosas no son verdaderamente parte del yo, puesto que no están sometidas al control consciente del hombre ; están dotadas de vida y de energía propias y pueden forzar al hombre, por así decirlo, desde afuera a un comportamiento que le es ajeno. Veremos en capítulos posteriores que aun en autores como Eurípides y Platón subsisten hondas huellas de este modo de interpretar las pasiones.

Pertenecen a un tipo diferente los demonios proyectados por una situación humana especial. Como ha dicho el profesor Frankfort refiriéndose a otros pueblos antiguos, "los espíritus malos no son con frecuencia otra cosa que el mal mismo concebido como sustancial y equipado de poder" [73]. Así, los griegos hablaban del hambre

y de la peste como "dioses" [74]. v el ateniense moderno cree que cierta grieta de la colina de las Ninfas está habitada por tres demonios llamados Cólera, Viruela y Plaga Son éstas fuerzas poderosas frente a las cuales el hombre se siente indefenso, y la deidad es poder. Así, el poder y la presión persistente de una contaminación hereditaria puede tomar la forma del δαίμων γέννης esquileo, y, más específicamente, la situación del delito de sangre se proyecta como una Erinia [75]. Tales seres, como hemos visto, no son del todo externos a sus agentes y víctimas humanas: Sófocles puede hablar de una Erinia en el cerebro" [76]. Sin embargo, son objetivos, ya que representan la regla objetiva de que la sangre derramada debe expiarse; sólo Eurípides [77] y T. S. Eliot los psicologizan como remordimientos de conciencia.

Un tercer tipo de demonio que hace su aparición en la Epoca Arcaica es el que se liga a un individuo determinado, generalmente desde su nacimiento, y determina, total o parcialmente, su destino. Lo encontramos por vez primera en Hesíodo y Focílides [78]. Representa la *moira* individual o el destino de que habla Homero [79], pero en la forma personal que recurría a la imaginación de la época. Con frecuencia no parece otra cosa que la "suerte" o fortuna del hombre [80]; pero esta suerte no se concibe como un accidente externo; es tan parte de las dotes naturales de un hombre como su hermosura o su talento. Teognis se lamenta de que más cosas dependen del demonio del hombre que de su carácter: si su demonio es de calidad inferior, de nada le sirve ser juicioso, todas sus empresas fracasarán [81]. En vano protestó Heráclito que el "carácter de un hombre es su destino" (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων); no consiguió matar la superstición. Las palabras κακοδαίμων y δυσδαίμων parecen de hecho acuñadas en el siglo v (εὐδαίμων es tan antiguo como Hesíodo). En la suerte que corrieron los grandes reyes y generales —un Candaules o un Milcíades— Herodoto no ve ni un accidente externo ni una consecuencia de su carácter, sino "lo que tenía que ser" —χρῆν γὰρ Κανδαύλῃ γενέσθαι κακῶς [82]—. Píndaro reconcilia piadosamente este fatalismo popular con la voluntad de Dios: "el gran propósito de Zeus *dirige* al demonio de los hombres a quienes ama" [83]. Más tarde, Platón recoge y transforma por completo esta idea. como tantos otros elementos de la creencia popular: el demonio viene a ser una especie de elevado espíritu-guía, o de Super-ego freudiano [84], identificado en el *Timeo* con el elemento de la razón pura en el hombre [85]. Con este atuendo glorificado, hecho moral y filosóficamen-

te respetable, el demonio individual disfrutó de un nuevo plazo de vida en las páginas de los estoicos y de los neoplatónicos, y hasta de los autores cristianos de la Edad Media [86].

Tales eran, pues, algunos de los demonios que formaban parte de la herencia religiosa del siglo v antes de Cristo. No he pretendido, en modo alguno, formar un cuadro completo de esa herencia. Otros aspectos del mismo surgirán en capítulos posteriores. Pero no podemos seguir adelante sin hacernos una pregunta que ya debe haber surgido en la mente del lector. ¿Cómo hemos de concebir la relación entre la "cultura de culpa" que vengo describiendo en estas últimas páginas, y la "cultura de vergüenza" de que traté en el Capítulo I? ¿Qué fuerzas históricas determinaron la diferencia entre ambas? He tratado de indicar que el contraste es menos absoluto de lo que han supuesto algunos eruditos. Hemos seguido varios hilos que nos conducen desde Homero a la selva de la Epoca Arcaica, de topografía tan deficiente y, saliendo de ella, hasta el siglo v. La discontinuidad no es completa. No obstante, una diferencia real separa la actitud religiosa del mundo de Homero incluso del de Sófocles, que ha sido llamado el más homérico de los poetas. ¿Es posible hacer alguna conjetura sobre las causas de esta diferencia?

No podemos esperar hallar una respuesta simple y única a tal pregunta. En primer lugar, no nos las habemos con una evolución histórica continua que haya ido transformando gradualmente un tipo de actitud religiosa en el otro. No necesitamos, por cierto, adoptar la opinión extrema de que la religión homérica no es sino una invención poética "tan remota de la realidad y de la vida como el artificial lenguaje homérico" [87]. Pero hay buenas razones para suponer que los poetas épicos hicieron caso omiso de muchas creencias y prácticas que existían en sus días pero que no eran del agrado de sus patronos, o las redujeron a su mínima expresión. Por ejemplo, la antigua magia propiciatoria catártica se practicaba en Jonia en el siglo VI, y es de presumir que había sido llevada allá por los primeros colonos, puesto que en el Atica se observaba el mismo ritual [88]. Los poetas de la *Ilíada* y la *Odisea* deben haberla visto practicar con bastante frecuencia. Pero la excluyeron de sus poemas, como excluyeron otras muchas cosas que parecían bárbaras a su auditorio de la clase alta. Nos dan, no algo completamente desligado de la creencia tradicional, sino una *selección* de la creencia tradicional —la selección apropiada para una cultura aristocrática militar, así como Hesíodo nos da la selección adecuada para una cultura campesina—. Si no tenemos

esto presente, la comparación entre uno y otro nos producirá una impresión exagerada de discontinuidad histórica.

No obstante, aun después de hechas todas estas concesiones, queda un residuo importante de diferencias que parecen representar, no selecciones diferentes de una cultura común, sino genuinos cambios culturales. Podemos seguir la pista de la evolución de algunos de ellos —a pesar de la escasez de indicios— dentro de los límites de la Epoca Arcaica misma. Incluso Pfister, por ejemplo, reconoce "un innegable aumento de la ansiedad y del temor en la evolución de la religión griega" [89]. Es verdad que las ideas de contaminación, de purificación y del *phthonos* divino pueden bien formar parte del primitivo legado indo-europeo. Pero fué la Epoca Arcaica la que refundió los relatos de Edipo y de Orestes convirtiéndolos en historias terroríficas de asesinato; la que hizo de la purificación uno de los intereses principales de su máxima institución religiosa, el Oráculo de Delfos; y la que engrandeció la importancia del *phthonos* hasta el punto de que llegó a ser para Herodoto el diseño oculto tras la trama de la Historia. Esta es la clase de hecho que tenemos que explicar.

Será mejor que empiece por confesar que no tengo una explicación completa que dar; puedo sólo aventurar algunas respuestas parciales. No hay duda de que las condiciones sociales generales explican mucho [90]. En la Grecia Continental (y estamos tratando de la tradición continental), la Epoca Arcaica fué un tiempo de extrema inseguridad personal. Los diminutos estados con exceso de población estaban sólo empezando a superar la miseria y el empobrecimiento que habían dejado tras sí las invasiones dorias, cuando surgieron nuevas dificultades: la gran crisis económica del siglo VII arruinó clases enteras, y fué seguida, a su vez, por los grandes conflictos políticos del VI que convirtieron la crisis económica en asesina lucha de clases. Es muy posible que el solevantamiento de estratos sociales que resultó de ésta, al llevar a la prominencia elementos antes sumergidos de la población mixta, favoreció la reaparición de esquemas culturales que el común de la población nunca había olvidado del todo [91]. Además, la inseguridad de las condiciones de vida pudo alentar por sí misma el desarrollo de una creencia en los demonios fundada en el sentimiento de una dependencia indefensa del hombre respecto de un Poder arbitrario; y esta creencia pudo estimular, a su vez, a las gentes a recurrir cada vez más a procedimientos mágicos, si Malinowski [92] tiene razón al sostener que la función

biológica de la magia es la de dar escape a sentimientos reprimidos y frustrados que no pueden hallar salida racional. Es asimismo probable, como lo he sugerido más arriba, que en mentes de otro tipo la experiencia prolongada de la injusticia humana pudiera dar origen a la creencia compensatoria de que hay justicia en el cielo. No es, sin duda, un accidente, que el primer griego en predicar la justicia divina fuera Hesíodo, "el poeta de los hilotas", como le llamó el rey Cleomenes [93], y que había sentido él mismo el escozor de los "juicios torcidos". Tampoco es accidental que sea en esta época cuando la ruina que amenaza a los ricos y poderosos se convierte en un tema tan popular para los poetas [94], en flagrante contraste con Homero, para quien, como lo ha observado Murray, los ricos tienden a ser especialmente virtuosos [95].

Con estas generalidades sin riesgos suelen contentarse eruditos más prudentes que yo. Hasta donde alcanzan, las creo válidas. Pero como explicación de las evoluciones más específicas del sentimiento religioso arcaico —y en particular de esa sensación creciente de culpa— no puedo convencerme de que lleguen hasta el final. Y quiero aventurar la sugerencia de que deben ser suplementadas (no sustituídas) por otro modo de enfocar la cuestión, que consistirá en comenzar, no por la sociedad en sentido amplio, sino por la familia. La familia fué la piedra angular de la estructura social arcaica, la primera unidad organizada, el primer ámbito de la ley. Su organización, como en todas las sociedades indo-europeas, era patriarcal; su ley era la *patria potestas* [96]. El cabeza de una casa era su rey, οἴκοιο ἄναξ, y todavía Aristóteles describe la posición del padre como análoga a la de un rey [97]. Sobre sus hijos, su autoridad es, en los tiempos primitivos, ilimitada: es libre de exponerlos en la infancia y, ya hombres, de expulsarlos de la comunidad si se extravían o son rebeldes, como Teseo expulsó a Hipólito, como Eneo expulsó a Tideo, como Estrofio expulsó a Pílades, y como Zeus mismo expulsó del Olimpo a Efesto por ponerse de parte de su madre [98]. Respecto de su padre, el hijo tenía deberes pero no derechos; mientras vivía el padre, el hijo era perpetuo menor —estado de cosas que duró en Atenas hasta el siglo VI, en que Solón introdujo ciertas garantías legales [99]—. Y, de hecho, más de dos siglos después de Solón la tradición de la jurisdicción de la familia era todavía tan fuerte que incluso Platón, que no era ciertamente un admirador de la familia, tuvo que darle un sitio en su legislación [100].

Mientras permaneció inconmovible el antiguo sentimiento de la

solidaridad de la familia, el sistema probablemente funcionó. El hijo prestaba al padre la misma obediencia indiscutida que, a su debido tiempo, recibiría a su vez de sus hijos. Pero con el relajamiento del lazo familiar, con la reclamación creciente, por parte del individuo, de derechos personales y de responsabilidad personal, es de suponer que se desarrollaran esas tensiones internas que han caracterizado desde hace tanto tiempo la vida familiar de las sociedades de Occidente. Que esas tensiones habían empezado a mostrarse abiertamente en el siglo VI podemos inferirlo de la intervención legislativa de Solón. Pero existe además una buena cantidad de testimonios indirectos de su influencia oculta. El peculiar horror con que los griegos veían los delitos contra el padre y las peculiares sanciones religiosas a que se creía que se exponía el delincuente, sugieren por sí mismos fuertes represiones [101]. Las sugieren igualmente las muchas historias en que la maldición de un padre acarrea terribles consecuencias —historias como las de Fénix, Hipólito, Pélope y sus hijos, y Edipo y sus hijos— todas ellas, al parecer, producto de un período relativamente tardío [102], en que la posición del padre ya no era del todo segura. Las sugiere, de otra manera, el bárbaro relato de Cronos y Urano, que la Grecia arcaica puede haber tomado de una fuente hitita. En él es transparente, sin duda, la proyección mitológica de deseos inconscientes —como lo sintió quizá Platón cuando declaró que esta historia no era apta para comunicarse sino a muy pocos en algún μυστήριον excepcional, y que debería a toda costa ocultarse a los jóvenes [103]—. Pero para el psicólogo la prueba más significativa la suministran determinados pasajes de autores de la Epoca Clásica. El típico ejemplo con que Aristófanes ilustra los placeres de la vida en Nubacucolandia, ese país soñado de deseos realizados, es que si allí uno le da una paliza a su padre, se le admira por ello : el hacerlo es καλόν en lugar de ser αἰσχρόν [104]. Y cuando Platón quiere ilustrar lo que ocurre cuando no funcionan los controles racionales, su ejemplo típico es el sueño de Edipo. Su testimonio es confirmado por Sófocles, que hace declarar a Yocasta que tales sueños son corrientes, y por Herodoto, que cita uno [105]. No parece irrazonable deducir de síntomas idénticos alguna semejanza en la causa, y concluir que la situación de la familia en la Grecia antigua, como la situación de la familia hoy día, suscitaba conflictos infantiles cuyos ecos subsistían en la mente inconsciente del adulto. Al surgir el movimiento sofístico, el conflicto se hizo, en muchas familias, plenamente consciente : los jóvenes empezaron a pretender que tenían un "derecho na-

tural" a desobedecer a sus padres [106]. Pero es lógico conjeturar que tales conflictos existían ya, en el nivel inconsciente, desde una época mucho más temprana —que, en realidad, se retrotraen a los primeros movimientos inconfesados de individualismo en una sociedad en que todavía se daba por supuesta universalmente la solidaridad de la familia—.

Quizá vea ya el lector adónde apunta todo esto. Los psicólogos nos han enseñado qué poderosa fuente de sentimientos de culpa es la represión de deseos no reconocidos; deseos excluídos de la conciencia excepto en sueños, o cuando soñamos despiertos, pueden producir en el yo un sentimiento profundo de desazón moral. Esta desazón toma con frecuencia hoy día forma religiosa, y si en la Grecia arcaica existió un sentimiento semejante, ésa sería la forma que habría revestido. Porque, en primer lugar, el padre humano tenía desde los tiempos más primitivos su contrapartida celeste; Zeus *pater* pertenece a la herencia indo-europea, como lo indican sus equivalentes latino y sánscrito; y Calhoun ha mostrado cuán de cerca el status y la conducta del Zeus homérico están modelados sobre los del pater familias homérico [107], el οἴκοιο ἄναξ. En el culto también aparece Zeus como un Cabeza de Familia sobrenatural: como Patroos, protege a la familia, como Herkeios su morada, como Ktesios su propiedad. Era natural proyectar sobre el Padre celestial aquellos extraños sentimientos contradictorios respecto del padre humano que el hijo no se atrevía ni a confesarse a sí mismo. Esto explicaría muy apropiadamente por qué en la Epoca Arcaica Zeus aparece alternativamente como la fuente inescrutable de dones tanto buenos como malos; como el dios envidioso que regatea a sus hijos el deseo de su corazón [108]; y, finalmente, como el juez de tremenda majestad, justo pero severo, que castiga inexorablemente el pecado capital de afirmación del yo, el pecado de *hybris*. (Este último aspecto corresponde a la fase de la evolución de las relaciones familiares en que se siente que la autoridad del padre necesita el apoyo de una sanción moral, cuando el "tú harás esto porque yo te lo mando" da lugar al "tú harás esto porque esto es lo que se debe hacer"). Y, en segundo lugar, la herencia cultural que la Grecia arcaica compartía con Italia y con la India [109] incluía un conjunto de ideas sobre la impureza ritual que suministraban una explicación natural de los sentimientos de culpabilidad engendrados por deseos reprimidos. El griego arcaico que sufría de tales sentimientos podía darles forma concreta

diciéndose a sí mismo que debía haber estado en contacto con un *míasma,* o que había heredado su carga del delito religioso de un antepasado. Y, lo que era más importante, podía liberarse de ellos sometiéndose a un ritual catártico. ¿No tenemos aquí la posible clave del papel desempeñado en la cultura griega por la idea de la *kátharsis* y del desarrollo gradual, partiendo de ésta, por un lado de las nociones de pecado y de expiación y, por otro, de la purificación psicológica de Aristóteles, que nos libra de los sentimientos indeseables mediante la contemplación de la proyección de los mismos en una obra de arte? [110]

No llevaré más adelante estas especulaciones. Es claro que no pueden demostrarse con pruebas directas. Todo lo más, pueden recibir una confirmación indirecta si la psicología social consigue establecer la existencia de evoluciones análogas en culturas más accesibles a un estudio directo. Actualmente se está trabajando en esta dirección [111], pero sería prematuro generalizar los resultados. Entretanto, no me quejaré si los filólogos clásicos sacuden la cabeza ante las afirmaciones precedentes. Y para evitar que se me entienda mal, concluiré insistiendo en dos cosas. En primer lugar, no espero que esta llave, ni ninguna otra, abra todas las puertas. La evolución de una cultura es algo demasiado complejo para ser explicado sin residuos en términos de alguna fórmula simple, sea económica o psicológica, engendrada por Marx o engendrada por Freud. Debemos resistir a la tentación de simplificar lo que no es simple. Y, en segundo lugar, explicar los orígenes no es eliminar los valores. Debemos guardarnos de subestimar el significado religioso de las ideas que acabo de discutir, aun cuando, como la doctrina de la tentación divina, repugnen a nuestro sentido moral [112]. Tampoco debemos olvidar que de esta arcaica cultura de culpa surgió parte de la poesía trágica más profunda que el hombre ha producido. Fue sobre todo Sófocles, el último gran exponente de la concepción arcaica del mundo, quien expresó la plena significación trágica de los viejos temas religiosos en su forma auténtica, sin atenuarla ni moralizarla —el sentimiento abrumador de la condición indefensa del hombre frente al misterio divino y frente a la *ate* que sigue a todo logro humano—, y quien hizo de estos pensamientos una parte de la herencia cultural del hombre de Occidente. Permitidme terminar este capítulo citando un coro lírico de la *Antígona,* que expresa infinitamente mejor que yo podría expresarlos, la belleza y el terror de las viejas creencias [113].

*Feliz aquél que no ha probado en su vida el sabor del mal,*
*pues cuando sacuden los dioses una casa, no hay furia*
*que no persiga y alcance hasta al último de sus descendientes.*
*Es como el oleaje del mar*
*cuando los vendavales furiosos*
*del viento Tracio barren las tinieblas submarinas*
*y, desde los abismos, hace girar en torbellinos*
*la negra arena, que levantan*
*sus soplos hostiles, y gimen bajo sus azotes los acantilados*

*Sobre la casa de los Labdácidas veo acumularse antiguas*
*desgracias, cayendo las nuevas sobre las desgracias de los fallecidos,*
*sin que jamás una generación exima a la siguiente: los abate*
*un dios, y no hay liberación posible.*
*Y ahora que sobre su último brote*
*habría brillado una luz en la casa de Edipo,*
*lo siega la hoz sangrante*
*de la Muerte,*
*la insensatez de unas palabras, y la mente cegada por la Erinia.*

*A tu poder, oh Zeus, ¿qué transgresión*
*del hombre podrá ponerle freno?*
*Ni lo domeña el sueño, que todo lo somete,*
*ni la divina carrera infatigable*
*de los meses, y, Señor a quien el tiempo no envejece,*
*ocupas del Olimpo*
*la luz resplandeciente.*
*Para el tiempo inmediato, para el tiempo futuro,*
*como para el pasado, ésta*
*será la ley: jamás puede insinuarse*
*en la vida del mortal la grandeza sin que sea confundido.*

*La errabunda esperanza,*
*seduce a muchos hombres,*
*a muchos defrauda en sus vanos deseos;*
*sin que nos demos cuenta se insinúa en nosotros*
*hasta que nos quemamos en el fuego los pies.*
*Un sabio fué, sin duda, quien profirió este dicho:*

*El mal parece un bien*
*al hombre cuya mente*
*quiere Dios confundir:*
*poco vivirá el tal sin que sea confundido.*

## Notas al capítulo II

1 El fin de la Epoca Arcaica suele hacerse coincidir con las Guerras Médicas, y para los fines de la historia política ésta es evidentemente la línea divisoria; pero para la historia del pensamiento el límite cae más tarde, con la aparición del movimiento sofístico, y aun entonces la línea de demarcación es cronológicamente imprecisa. Por su pensamiento, aunque no por su técnica literaria, Sófocles pertenece todavía por completo al mundo antiguo (con excepción quizá de sus últimas obras): lo mismo puede decirse, en la mayor parte de los respectos, de su amigo Herodoto (cf. Wilamowitz, *Hermes*, 34 [1899]; E. Meyer, *Forschungen z. alt. Gesch.* II. 252 ss.; F. Jacoby, P.-W., Supp.-Band II, 479 ss.). Por el contrario, Esquilo, al luchar como lucha por interpretar y racionalizar el legado de la Epoca Arcaica, resulta en muchos sentidos un profeta de la nueva época.

2 Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 68 ss., ilustra bien, con ejemplos tomados de los líricos primitivos, este sentimiento de ἀμηχανία. En las páginas que siguen estoy en deuda especialmente con el brillante trabajo de Latte, «Schuld u. Sünde i. d. Gr. Religion», *Arch. f. Rel.* 20 (1920-1921), 254 ss.

3 Todos los hombres sabios de Herodoto lo saben: Solón, 1.32; Amasis, 3.40; Artabanus, 7.10 ε. Sobre el sentido de la palabra φθόνος cf. Snell, *Aischylos u. das Handeln im Drama*, 72, n. 108; Cornford, *From Religion to Philosophy*, 118; y para su asociación con ταραχή Pínd. *Isthm.* 7.39: ὁ δ' ἀθανάτων μὴ θρασσέτω φθόνος. Ταράσσειν se usa normalmente para la intervención sobrenatural, p. ej., Esq. *Coéf.* 289; Platón, *Leyes* 865E.

4 *Il.* 525-533.

5 Simónides de Amorgos, 1.1 ss. Bergk. Sobre el significado de ἐφήμεροι v. H. Fränkel, *TAPA* 77 (1946) 131 ss.; sobre el de τέλος, F. Wehrli, Λάθε βιώσας, 8 n. 4.

6 Teognis, 133-136, 141-142. Sobre la falta de perspicacia del hombre para su propia situación cf. también Heráclito, fr. 78 Diels: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει, y respecto de su falta de control sobre ella, *H. Apoll.* 192 s., Simónides frs. 61, 62 Bergk; sobre ambas, Solón, 13. 63 ss. Esta es también la enseñanza de Sófocles, para quien todas las generaciones de los hombres son una nada —ἴσα καὶ τὸ μηδὲν ζώσας, *E.R.* 1186—cuando vemos su vida como el tiempo y los dioses la ven; así considerados, los hombres no son sino fantasmas o sombras (*Ayax* 125).

7 *Agam.* 750.

8 La creencia no moralizada es corriente hoy entre los pueblos primitivos (Lévy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural*, 45). En su forma moralizada aparece en la China clásica: «Si eres rico y de posición exaltada», dice el *Tao Te Ching* (siglo IV a. C.?), «te haces orgulloso y

así te entregas a inevitable ruina. Cuando todo va bien, es prudente permanecer en la sombra». Ha dejado también su huella en el Antiguo Testamento, p. ej., Isaías 10: 12 ss. «El Señor [...] exterminará el fruto del orgullo del monarca de Asiria y su arrogante altanería. Pues dice: «Con la fuerza de mi mano lo he hecho, y con mi sabiduría. [...] ¿Se va a vanagloriar el hacha contra quien corta con ella?» Para la noción de κόρος, cf. Proverbios 30:8 s.: «No me des pobreza ni riquezas; mantenme del pan que he menester; no sea que me harte y te niegue y diga, ¿quién es Jehová?»

9 *Od.* 5.118 ss. Cf. 4.181 s.; 8.565 s.=13.163 s.; 23.210 ss. Todos estos ejemplos se dan en discursos. Los casos que algunos pretenden hallar en la *Ilíada*, p. ej., 17.71, son de otro tipo y difícilmente puede tratarse de verdadero φθόνος.

10 *Pers.* 353 s., 362. No se trata, estrictamente hablando, de algo nuevo. Ya hemos observado una «ultradeterminación» semejante en Homero (Capítulo I, págs. 7. 16). Es corriente entre los pueblos primitivos de hoy día, p. ej., Evans-Pritchard nos dice que entre los Azande «la creencia en la muerte por causas naturales y la creencia en la muerte por brujería no se excluyen mutuamente» (*Witchcraft, Oracles and Magic,* 73).

11 Solón, fr. 113 Bergk (cf. Wilamowitz, *Sappho u. Sim.* 257 ss.. Wehrli, *op. cit. supra,* 11 ss., y R. Lattimore, *AJP* 68 [1947], 161 ss.); Esq. *Agam.* 751 ss., donde se contrasta con la opinión común; Herod. I.34.1.

12 P. ej., Herod. 7.10. Sófocles no parece en ninguna parte moralizar esta idea, que aparece en *El.* 1466, *Fil.* 776, y que se presenta como una doctrina general (si πάμπολύ γ' es exacto) en *Ant.* 613 ss. Y cf. Aristófanes, *Plut.* 87-92, donde se dice que Zeus debe tener una inquina especial a los χρηστοί.

13 Sobre la ὕβρις como el πρῶτον κακόν, v. Teognis, 151 s.; sobre su universalidad, *H. Apoll.* 541: ὕβρις θ', ἣ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων, y Arquíloco, fr. 88: ὦ Ζεῦ... σοὶ δὲ θηρίων ὕβρίς τε καὶ δίκη μέλει. Cf. también Heráclito fr. 43 D.: ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν. Respecto de los peligros de la felicidad, cf. la observación de Murray de que «en la poesía griega es un presagio siniestro para cualquiera que sea calificado de «hombre feliz» (*Aischylos*, 193).

14 *I.A.* 1089-1097.

15 *Il.* 9.456 s., 571 s.; cf. *Od.* 2.134 s., 11.280. Merece la pena hacer notar que tres de estos pasajes forman parte de narraciones que podemos suponer tomadas de epopeyas continentales, y la cuarta pertenece a la «Telemaquia».

16 *Il.* 16.385 ss. Sobre el carácter hesiódico de 386-388 v. Leaf *ad hoc.*; pero no necesitamos considerar estos versos como una «interpolación» (cf. Latte. *Arch. f. Rel.* 20.259).

17 V. Arthur Platt, «Homer's Similes», *J. Phil.* 24 (1896) 28 ss.

18 Los que argumentan de otro modo me parecen confundir el castigo del perjurio como delito contra la τιμή divina (4.158 ss.) y el castigo de los delitos contra la hospitalidad por parte de Zeus Xeinios (13.623 ss.) con una preocupación por la justicia en cuanto tal.

19 *Od.* 7.164 s.; 9.270 s.; 14.283 s. Contrástese la suerte de Licaón, *Il.* 21.74 ss.

20 *Od.* 6.207 s.

21 *Od.* 1.32 ss. Sobre la significación de este discutidísimo pasaje, v. K. Deichgräber, *Gött. Nachr.* 1940, y W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 24. Aun en el caso de que el καί de 1.33 deba entenderse como «también», no puedo estar de acuerdo con Wilamowitz (*Glaube* II.118) en que «el poeta del α no ha dicho nada nuevo».

22 *Od.* 23.67 δι' ἀτασθαλίας ἔπαθον κακόν, la misma palabra que Zeus emplea en 1.34. Debemos recordar, desde luego, que la *Odisea*, a diferencia de la *Ilíada*, tiene bastante de cuento de hadas, y que el héroe de un cuento de hadas siempre gana al fin. Pero el poeta que dió a la historia de la *Odisea* su forma definitiva debe haber aprovechado la oportunidad de dar énfasis a la lección de la justicia divina.

23 Teognis, 373-380, 733 ss. Cf. Hesíodo, *Erga* 270 ss., Solón, 13.25 ss., Píndaro fr. 201 B. (213 S.). La autenticidad de los pasajes de Teognis se ha negado, pero sin ningún fundamento sólido (cf. W. C. Greene, *Moira*, App. 8, y Pfeiffer, *Philol.* 84 [1929] 149).

24 *Poética* 1453ª 34.

25 Solón, 13.31; Teognis, 731-742. Cf. también Sófocles, *E.C.* 964 ss. (Webster, *Introduction to Sophocles*, 31, está sin duda equivocado al decir que en este pasaje Edipo *rechaza* la explicación de la culpa heredada). Sobre la actitud de Esquilo, v. más adelante, en este mismo capítulo. Herodoto considera como peculiarmente θεῖον tal castigo diferido, y lo contrasta con la justicia humana (τὸ δίκαιον), 7.137.2.

26 Cf., p. ej., el caso de Achan, en que es destruída toda una casa, incluso los animales, por causa de un delito religioso de poca gravedad cometido por uno de sus miembros (Josué 7:24 ss.). Pero más tarde se prohibieron tales ejecuciones en masa, y la doctrina de la culpa heredada es condenada explícitamente por Jeremías (31.29 s.) y por Ezequiel (18.20: «El hijo no cargará con la culpa del padre», y el capítulo entero). La idea aparece, sin embargo, como una creencia popular en Juan 9:2, donde los discípulos preguntan a Jesús: «¿Quién pecó, éste o sus padres, para que naciese ciego?»

27 Se hallarán algunos ejemplos en Lévy-Bruhl, *The «Soul» of the Primitive*, cap. II, y *Primitives and the Supernatural*, 212 ss.

28 Cf. Kaibel, *Epigr. graec.* 402; Antifón, *Tetral.* II.2.10; Plutarco, *ser. vind.* 16, 559D.

29 Herod. 1.91: cf. Gernet. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, 313, que acuña la palabra «chosisme» para describir esta concepción de la ἁμαρτία.

30 V. especialmente págs. 403 ss., 604 ss.

31 *Teet.* 173D, *Rep.* 364BC. Cf. también [Lis.] 6.20; Dem. 57.27; y la crítica implícita en Isócrates, *Busiris* 25.

32 *Leyes* 856C, πατρὸς ὀνείδη καὶ τιμωρίας παίδων μηδενὶ συνέπεσθαι. Esto, sin embargo, está sujeto a excepción (856D); y el carácter heredable del delito religioso se reconoce a propósito del nombramiento de sacerdotes (759C) y del sacrilegio (854B, donde a mi entender se trata de la culpa de los Titanes; cf. *infra*, Cap. V, n. 133).

33 Plut. *ser. vind.* 19, 561C ss. Si podemos creer a Diógenes Laercio, Bión tenía todos los motivos para albergar amargo resentimiento respecto de la doctrina de la culpa heredada: él y toda su familia habían sido vendidos como esclavos por el delito cometido por su padre. Su *reductio ad absurdum* de la solidaridad de la familia tiene paralelos actuales: v. Lévy-Bruhl, *The «Soul» of the Primitive*, 87, y *Primitive Mentality*, 417.

34 Teognis, 147; Focil. 17. La Justicia es hija de Zeus (Hesíodo, *Erga* 256; Esq. *Siete* 662) o su πάρεδρος (Píndaro, *Ol.* 8.21; Sófocles; *E.C.* 13.82). Cf. la interpretación presocrática de la ley natural como δίκη, estudiada por H. Kelsen, *Society and Nature*, capítulo V, y por G. Vlastos en un penetrante trabajo, *CP* 42 (1947) 156 ss. Este énfasis sobre la justicia, humana, natural o sobrenatural, parece ser una marca distintiva de las culturas de culpa. La naturaleza de esta conexión psicológica fué indicada por Margaret Mead en una alocución al Congreso Internacional de la

Salud Mental de 1948: «La ley criminal que asigna el castigo debido a los crímenes probados es el correlato gubernamental del tipo de autoridad paterna que produce la clase de imagen interiorizada del padre conducente a un sentimiento de culpa.» Es probablemente significativo que δίκαιος sólo aparece tres veces en la *Ilíada*, y quizá sólo una significa «justo».

35 *Il.* 15.12; 16.431 ss.; 19-340 ss.; 17.441 ss.

36 Cf. Rohde, *Kl. Schriften.* II.324; J. P. Koets, Δεισιδαιμονία. 6 ss. Δεισίθεος aparece en el Atica como nombre propio desde el siglo VI en adelante (Kirchner, *Prosopographia Attica*, s. v.). Θιλόθεος no está atestiguado hasta el siglo IV (*Hesperia* 9 [1940] 62).

37 L.-S. (y Campbell Bonner, *Harv. Theol. Rev.* 30 [1937] 122) se equivocan al atribuir sentido activo a θεοφιλῶς en Isócrates 4.29. El contexto muestra que se trata del amor de Demeter a Atenas, πρὸς τοὺς προγόνους ἡμῶν εὐμενῶς διατεθείσης (28).

38 *M.M.* 1208B 30: ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία. La posibilidad de φιλία entre el hombre y Dios fue negada también por Aristóteles, *E.N.* 1159A 5 ss. Pero difícilmente podemos dudar que los atenienses amaban a su diosa; cf. Esq. *Eum.* 999: παρθένου φίλας φίλοι, y Solón 4.3 s. La misma relación de absoluta confianza existe en la *Odisea* entre Atena y Ulises (v. especialmente *Od.* 13.287 ss.). Sin duda deriva en última instancia de la función originaria de Atena como protectora de los reyes micénicos (Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, 491 ss.).

39 *Stengel* (Hermes, 41.241) y otros niegan que Homero tenga conocimiento alguno de la κάθαρσις mágica. Pero que las purificaciones descritas en *Il.* 1.314 y *Od.* 22.480 ss. se consideran como catárticas en el sentido mágico parece bastante claro, en un caso por el modo de disponer de las λύματα, y en el otro por la descripción del azufre como κακῶν ἄκος. Cf. Nilsson, *Gesch.* I.82 s.

40 *Od.* 15.256 ss.; Antifón, *de caede Herodis* 82 s. Sobre la actitud más antigua, cf. también Hesíodo, fr. 144.

41 *Od.* 11.275 s.; *Il.* 23.679 s. Cf. Aristarco, ΣA sobre *Ilíada* 13.426 y 16.822; Hesíodo, *Erga* 161 ss.; Robert, *Oidipus*, I.115.

42 Cf. L. Deubner, «Oedipusprobleme», *Abh. Akad. Berl.* 1942, No. 4.

43 El carácter infeccioso del μίασμα se encuentra atestiguado por primera vez en Hesíodo, *Erga* 240. Las *leges sacrae* de Cirene (Solmsen, *Inscr. Gr. dial.*[4], núm. 39) incluyen prescripciones detalladas sobre su extensión en casos individuales; por lo que se refiere a la ley ática, cf. *Dem.* 20.158. De pasajes tales como Esq., *Siete* 597 ss., Sóf. *E.C.* 1482 s., Eur. *I.T.* 1229, Antif. *Tetr.* 1.1.3 y Lis. 13.79 resulta claro que todavía se admitía corrientemente en la Epoca Clasica. Eurípides protesta contra ello, *Her.* 1233 s., *I.T.* 380 ss.; pero Platón, con uno de sus compromisos característicos, querría todavía prohibir el acceso a todas las actividades religiosas o cívicas a todos aquéllos que hubieran tenido contacto *voluntario* con una persona inmunda, mientras no se hubieran purificado (*Leyes* 881 DE).

44 Esta distinción fué establecida con claridad por primera vez por Rohde, *Psyche* (294 ss. inglesa). La naturaleza mecánica del μίασμα resulta evidente no sólo de su carácter infeccioso, sino de las tretas pueriles con que podía evitarse; cf. Sóf. *Antíg.* 773 ss., con la nota de Jebb, y la práctica ateniense de que los condenados a muerte se administraran a sí mismos la cicuta.

45 *The Psychological Frontiers of Society*, 439.

46 V. la interesante conferencia de F. Zucker, *Syneidesis-Conscientia* (Jenaer

Akademische Reden, Heft 6, 1928). Es, a mi entender, significativo que al lado de los antiguos términos objetivos para designar la culpa religiosa (ἄγος, μίασμα) encontramos por primera vez en los últimos años del siglo v un término para expresar la *conciencia* de tal culpa (sea como escrúpulo de incurir en ella, sea como remordimiento por la culpa ya contraída). Este término es ἐνθύμιον (o ἐνθυμία, Tucíd. 5.16.1), palabra que se usaba hacía mucho tiempo para describir todo lo que «pesa sobre el espíritu», pero que Herodoto, Tucídides, Antifón, Sófocles y Eurípides emplean con referencia específica al sentimiento de culpa religiosa (Wilamowitz sobre *Heracles* 722; Hatch, *Harv. Stud. in Clas. Phil.* 19-172 ss.). Demócrito tiene ἐγκάρδιον en el mismo sentido (fr. 262). Este empleo específico se limita prácticamente a este período concreto; se desvaneció, como dice Wilamowitz, con la decadencia de las antiguas creencias, cuyo correlato psicológico era.

47 Eur. *Or.* 1602-1604, Ar. *Ran.* 355, y la conocida inscripción del Epidauro (¿principios del siglo IV?) citada por Teofrasto, *apud* Porf. *abst.* 2.19, que define ἁγνεία como φρονεῖν ὅσια. (Dejo de lado Epicarmo. fr. 26 Diels, que no puedo creer genuino.) Como lo hizo notar Rhode (*Psyche.* IX, n. 80), tenemos un claro ejemplo de este cambio de punto de vista en Eur. *Hip.* 316-318, donde con las palabras μίασμα φρενός Fedra se refiere a pensamientos impuros, pero la Nodriza entiende la frase como alusiva a un ataque mágico (puede imponerse μίασμα mediante una maldición, p. ej., Solmsen, *Inscr. Gr. dial.*[4] 6.29). La antítesis entre manos y corazón puede de hecho haber significado en un principio el mero contraste entre un órgano físico externo y otro interno, pero como el último era vehículo de la conciencia su contaminación física se convirtió *además* en contaminación moral (Festugière, *La Sainteté*, 19 s.).

48 Art. κάθαρσις, P.-W., Supp.-Band VI (este artículo suministra el mejor análisis que conozco de las ideas religiosas asociadas con la purificación). Sobre la fusión originaria de los aspectos «objetivo» y «subjetivo», y la distinción posterior del segundo respecto del primero, v. también Gernet, *Pensée juridique et morale*, 323 s.

49 Cf., por ejemplo, el sacrificio catártico a Zeus Meilichios en la Diasia, del que se nos dice que se ofrecía μετά τινος στυγνότητος. (Luciano, *Icaromen.* 24), no exactamente «en espíritu de contrición», sino «en una atmósfera de sombrío abatimiento» producida por el sentimiento de la hostilidad divina.

50 Para la documentación sobre el Tributo Locrio, y referencias a estudios anteriores del mismo, v. Farnell, *Hero Cults*, 294 ss. Cf. también Parke, *Hist. of the Delphic Oracle*, 331 ss. A un contexto semejante de ideas pertenece la práctica de «dedicar» (δεκατεύειν) un pueblo culpable a Apolo. El pueblo era reducido a la esclavitud y sus tierras se dejaban para pastos; tal dedicación se llevó a cabo en el caso de Crisa, en el siglo VI, y fueron amenazados con ella los Medizers en el año 479 y Atenas en 404. (Cf. Parke, *Hermathena*, 72 [1948], 82 ss.)

51 Eur. *Hip.* 276.

52 θυμός, Esq. *Siete* 686, Sóf. *Ant.* 1097; φρήν, φρένες, Esq. Sup. 850, Sóf. *Ant.* 623.

53 Esp. *Co.* 382 s. (Zeus); Sóf. *Ayax* 363, 976 (la locura enviada por Atena se designa como una ἄτη).

54 Esq. Eum. 372 ss. Cf. Sóf. Ant. 603, y 'Ερινύες ἠλιθιῶναι (esto es, ἠλιθίους ποιοῦσαι) en una *defixio* ática (Wünsch, *Defix, Tab. Att.* 108).

55 Así quizá en Sóf. Traq. 849 s. Cf. también la concepción de Herodoto de las decisiones desastrosas como predeterminadas por el destino de

la persona que las toma: 9.109.2: τῇ δὲ κακῶς γὰρ δει πανοικίῃ γενέσθαι, πρὸς ταῦτα εἶπε Ξέρξῃ κτλ; 1.8.2, 2.161.3, 6.135.3.

56 Panyassis, fr. 13.8 Kinkel.

57 *Erga* 214 ss.

58 Teognis, 205 s.

59 Esq. *Pers.* 1037, Sóf. *Ayax* 307.

60 Teognis, 133, Esq. *Co.* 825 s., Sóf. *E.C.* 92, Sóf. *Ant.* 185 s. En la legislación doria ἄτη parece haberse secularizado por completo como designación de cualquier castigo legal: *leg. Gortyn.* 11.34 (*GDI* 4991).

61 Eur. *Tro.* 530 (cf. Teognis 119); Sóf. *Ant.* 533. Sóf. *E.C.* 532 es diferente; ahí Edipo llama a sus hijas ἆται en cuanto frutos de su propia γάμων ἄτα (526).

62 Compárase la extensión de uso en virtud de la cual las palabras ἀλιτήριος, παλαμναῖος, προστρόπαιος,, se aplicaron no sólo al hombre culpable, sino al ser sobrenatural que lo castiga. (Cf. W. H. P. Hatch. *Harv. Stud. in Class. Phil.* 19 [1908] 157 ss.)—μένος ἄτης, Esq. *Coéf.* 1076.

63 *In Leocratem* 92. Cf. la γνώμη anónima semejante citada por Sófocles, *Ant.* 620 ss.

64 Teognis, 402 ss.

65 Esq. *Pers.* 354 (cf. 472, 724 s.); contrástese 808, 821 s. La ἀπάτη divina es así para Esquilo δικαία (fr. 301). Platón incluye a Esquilo entre los que hacen a los dioses responsables de la ruina de los hombres, apoyándose en las palabras de Niobe: θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ (fr. 162, *apud.* Pl. *Rep.* 380A). Pero no cita la frase introducida por δέ, que contenía —como sabemos ahora por el papiro de la *Niobe*, D. L. Page, *Greek Literary Papyri*, I, 1, pág. 8— una advertencia contra la ὕβρις, μὴ θρασυστομεῖν. Aquí como en otros pasajes, Esquilo reconoce cuidadosamente la conribución del hombre a su propio destino.

66 Esq. *Agam.* 1486; cf. 160 ss., 1563 s.

67 *Ibid.*, 1188 ss., 1433, 1497 ss.

68 Herod. 6.135.3.

69 Glotz, *Solidarité*, 408; K. Deichgräber, *Gött. Nachr.* 1940.

70 Eur. *Med.* 122-130. También Fedra atribuye su estado a δαίμονος ἄτη, *Hip.* 241. Y sabemos por un tratado del corpus hipocrático (*Virg.* 1, VIII.466 L.), que la perturbación mental se manifestaba a menudo en sueños o visiones de demonios irritados.

71 Esquin. *In Ctes.* 117. Esquines sabía que vivía en una época extraña revolucionaria, en que los antiguos centros de poder estaban dando lugar a otros nuevos (*ibíd.* 132), y esto le hacía ver la mano de Dios en todas partes, como Herodoto. Así habla de los tébanos como τήν γε θεοβλάβειαν καὶ τὴν ἀφροσύνην οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ δαιμονίως κτησάμενοι (*ibíd.* 133).

72 Teognis, 637 s.; Sóf. *Ant.* 791 s. Sobre Ἐλπίς, v. Wehrli, Λάθε βιώσας 6 ss.

73 H. and H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 17.

74 Sim. Amorg. 7.102; Sóf. *E.R.* 28. Cf. también capítulo III, n. 14, y sobre creencias indias semejantes, Kelth, *Rel. and Phil. of Veda and Upanishads*, 240.

75 Sobre el modo como ve estas cosas el ateniense de hoy, v. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 21 ss. Sobre el delito de sangre proyectado como una erinia, cf. Esq. *Co.* 283: προσβολὰς Ἐρινύων ἐκ τῶν πατρῴων αἱμάτων τελουμένας, con Verrall *ad loc.*; *ibíd.*, 402; Antifón, *Tetral.* 3.1.4.

76 Sóf. *Ant.* 603. Cf. el verbo δαιμονᾶν. empleado tanto tratándose de lu-

gares frecuentados por fantasmas (*Co.* 556) como de personas posesas (*Siete* 1001, *Fen.* 888).

77 Eur. *Or.* 395 ss. Si las cartas VII y VIII son auténticas, hasta Platón creía en la existencia de seres objetivos que castigaban el delito de sangre: VII.336B: ἤ πού τις δαίμων ἤ τις ἀλιτήριος ἐμπεσών (cf. 326E); VIII.357A: ξενικαὶ ἐρινύες ἐκώλυσαν.

78 Hesíodo, *Erga* 314: δαίμονι δ' οἷος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον, y Focílides, fr. 15.

79 V. Capítulo I, pág. 18. Junto al δαίμων, más personal, siguió viviendo la noción homérica de una μοῖρα individual, que es corriente en la tragedia. Cf. Arquíloco, fr. 16: πάντα τύχη καὶ μοῖρα, Περίκλεες, ἀνδρὶ δίδωσιν, Esq. *Agam.* 1025 ss., *Co.* 103 s., etc.; Sóf. *E.R.* 376, 713, etc.; Pínd.; *Nem.* 5.40: πότμος δὲ κρίνει συγγενὴς ἔργων περὶ πάντων y Platón, *Gorg.* 512E: πιστεύσαντα ταῖς γυναιξὶν ὅτι τὴν εἱμαρμένην οὐδ' ἂν εἷς ἐκφύγοι. La frase homérica θανάτου (-οιο) μοῖρα reaparece en Esquilo, *Pers.* 917, *Agam.* 1462. Algunas veces se combinan μοῖρα y δαίμων: Ar. *Tesm*, 1047: μοίρας ἄτεγκτε δαίμων (parodia trágica); *Lis.* 2.78: ὁ δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχώς.

80 δαίμων (la interpretación religiosa) y τύχη (la idea profana o sin compromiso) no se consideraban como exclusivas la una de la otra, y de hecho aparecen con frecuencia emparejadas: Ar. *Av.* 544: κατὰ δαίμονα καὶ <τινα> συντυχίαν ἀγαθήν, Lis. 13.63: τύχη καὶ ὁ δαίμων [Dem.] 48.24, Esquin. *In Ctes.* 115, Aristóteles fr. 44. Eurípides, sin embargo, las distingue como alternativas (fr. 901.2). En el concepto de θεία τύχη (Sóf. *Fil.* 1326, y con frecuencia en Platón) la suerte recobra el valor religioso que le asignaba el pensamiento primitivo (Cap. I, n. 25).

81 Teognis, 161-166.

82 Herod. 1.8.2. Cf. más arriba, n. 55.

83 Píndaro, *Pít.* 5.122 s. Pero no siempre moraliza de este modo la creencia popular Cf. *Ol.* 13.105, donde la «suerte» del γένος se proyecta como un δαίμων.

84 El δαίμων estoico se acerca aun más a la concepción de Freud que a la platónica: es, en palabras de Bonhöffer (*Epiktet*, 84), «la personalidad ideal en tanto que opuesta a la empírica»; y una de sus funciones principales es la de castigar al ego por sus pecados carnales (cf. Heinze, *Xenokrates*, 130 s.; Norden, *Virgil's Aeneid VI*, pp. 32 s.), Apuleyo, *d. Socr.* 16 hace residir al demonio «in ipsis penitissimis mentibus *vice conscientiae*».

85 *Fedón* 107D; *Rep.* 617DE, 620DE (donde Platón evita el fatalismo de la creencia popular haciendo al alma elegir su propio guía); *Tim.* 90A-C (que discutimos más adelante, en el Capítulo VII).

86 Cf. M. Ant. 2.13, con la nota de Farquharson; Plut. *gen. Socr.* 592BC; Plot. 2.4; Rohde, *Psyche*, XIV, n. 44; J. Kroll, *Lehren des Hermes Trismegistos*, 82 ss. Norden, *loc. cit.*, muestra cómo los autores cristianos adoptaron la idea.

87 Fr. Pfister, P.-W., Supp.-Band VI, 159 s. Cf. su *Religion d. Griechen u. Römer* (Bursians Jahresbericht, 229 [1930]), 219.

88 La documentación existente sobre los φαρμακοί se encuentra convenientemente reunida en Murray, *Rise of the Greek Epic*, App. A. En considerar el rito como primariamente catártico sigo a Deubner, *Attische Feste*, 193 ss. y a los mismos griegos. Para un resumen de otras opiniones, v. Nilsson, *Gesch.* I.98 s.

89 P.-W., Supp.-Band VI, 162.

90 Cf. Nilsson, *Gesch.* I.570 ss., y Diels, «Epimenides von Kreta», *Berl. Sitzb.* 1891, 387 ss.

91 Algunos eruditos pretenden atribuir las peculiaridades de la religión ar-

caica respecto de la homérica al resurgir de antiguas ideas pre-griegas, «minoicas». Esto puede bien resultar verdad en determinados casos. Pero la mayor parte de los rasgos sobre los que he insistido en este capítulo parcen tener raíces indo-europeas, y por lo tanto debemos vacilar, a mi juicio, en invocar la «religión minoica» en este contexto.

92 Como dice Malinowski, cuando un hombre se siente impotente ante una situación práctica, «sea salvaje o civilizado, esté en posesión de la magia o no haga el menor caso de su existencia, la inacción pasiva, que es lo único que le dicta la razón, es lo último con que se conforma. Su sistema nervioso y su organismo entero le empujan a alguna actividad sustituta... La acción sustituta, en que se desahoga la pasión y que es debida a la impotencia, tiene subjetivamente toda la virtud de una acción real, en la que habría desembocado de un modo natural la emoción, si no hubiera encontrado obstáculo». (*Magic, Science and Religion*). Hay indicios de que este mismo principio es válido para las sociedades: por ejemplo, refiere Linton (en A. Kardiner, *The Individual and His Society*, 287 ss.) que entre los efectos producidos por una grave crisis económica entre ciertas tribus tanalas de Madagascar se contó el de un gran aumento de los temores supersticiosos y la aparición de la creencia en espíritus malignos, que anteriormente no se había dado.

93 Plut. *Apophth. Lac.* 223A.

94 P. ej., Hesíodo, *Erga* 5 s.; Arquíloco, fr. 56; Solón, frs. 8, 13.75; Esq. *Siete* 769 ss., *Agam.* 462 ss.; etc.

95 Murray, *Rise of the Greek Epic*[4] 90; cf. *Il.* 5.9, 6.14, 13.664, y *Od.* 18.126 s. Esta es la actitud que es de esperar en una cultura de vergüenza; la riqueza trae τιμή (*Od.* 1.392, 14.205 s.). Así era todavía en los días de Hesíodo, y (aun teniendo conciencia de los peligros que esto envolvía) se sirve de este hecho para reforzar su evangelio del trabajo: *Erga* 313: πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ.

96 Para documentación, v. Glotz, *Solidarité*, 31 ss.

97 Arist. *Pol.* 1.2, 1252b 20: πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπό τοῦ πρεσβυτάτου. Cf. *E.N.* 1161a 18: φύσει ἀρχικὸν πατὴρ υἱῶν... καὶ βασιλεὺς βασιλευομένων. Platón emplea términos más fuertes: habla de la condición de los menores como πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ πρεσβυτέρων δουλείαν (*Leyes* 701B).

98 Eur. *Hip.* 971 ss. (Hipólito espera la muerte más bien que el destierro); *Alcmaeonis*, fr. 4 Kinkel (apud [Apollod]. *Bibl.* 1.8.5); Eur. *Or.* 765 ss.; *Il.* 1.590 ss. Los mitos hacen pensar que en los tiempos primitivos el destierro era la consecuencia necesaria de la ἀποκήρυξις, regla que Platón intentó restaurar (*Leyes* 928E).

99 Cf. Glotz, *op, cit.*, 350 ss.

100 Platón, *Leyes* 878DE, 929A-C.

101 El honrar a los padres venía, en la escala de los deberes, inmediatamente después del temor de los dioses: Pínd. *Pít.* 6.23 ss. y Σ *ad loc.*; Eur. fr. 853; Isocr. 1.16; Jen. *Mem.* 4.4.19 s., etc. Para las sanciones sobrenaturales relacionadas con los delitos contra los padres v. *Il.* 9.456 s.; Esq. *Eum.* 269 ss.; Eur. frs. 82, 852; Jen. *Mem.* 4.4.21; Platón, *Eutifrón*, 15D; *Fedón*, 114A; *Rep.* 615C; *Leyes*, 872E y especialmente 880E ss.; también Pausanias 10.28.4; Orf. fr. 337 Kern. Sobre los sentimientos del parricida involuntario, cf. la historia de Althaimenes, Diod. 5.59 (pero hay que notar que, como a Edipo, se le convierte después en un héroe).

102 La historia de Fénix, como el resto de su discurso en *Il.* 9 (432-605) parece reflejar circunstancias continentales bastante tardías: cf. Capítulo I, pág. 18. Las otras historias son post-homéricas (la maldición de Edipo aparece por primera vez en la *Tebaida*, frs. 2 y 3 K; cf. Robert,

*Oidipus,* I. 169 ss.). Platón profesa todavía la creencia en la eficacia de la maldición de un padre, *Leyes* 931C, E.

103 Platón, *Rep.* 377E-378B. El mito de Kronos tiene, como era de suponer, paralelos más o menos semejantes en muchas culturas; pero uno, con la epopeya hurrio-hitita de Kumarbi, es tan próximo y detallado que hace pensar en la probabilidad de un préstamo (E. Forrer, *Mél. Cumont,* 690 ss.; R. D. Barnett, *JHS* 65 [1945] 100 s.; H. G. Güterbock, *Kumarbi* [Zurich, 1946], 100 ss.). Esto no disminuye su significación: hemos de preguntarnos en ese caso qué sentimientos indujeron a los griegos a dar a esta monstruosa fantasía oriental un lugar central en su mitología divina. Con frecuencia —y quizá con razón— se piensa que la «separación» de Ouranos respecto de Gaia mitologiza una imaginaria separación física del cielo respecto de la tierra, que originariamente era una con él (cf. Nilsson, *Hist. of Greek Religion,* 73). Pero el motivo de la castración del padre difícilmente puede ser un elemento natural, e indudablemente no es un elemento necesario del mito. Su presencia en las teogonías hitita y griega me parece difícil de explicar excepto como un reflejo de deseos humanos inconscientes. Y quizá puede verse una confirmación de esta idea en el nacimiento de Afrodita de miembro amputado del viejo dios (Hesíodo, *Teog.* 188 ss.), que puede interpretarse como un símbolo de la libertad sexual del hijo conseguida mediante la eliminación del padre-rival. Lo que es seguro es que en la Epoca Clásica se apelaba con frecuencia a las historias de Kronos como precedente de una conducta poco filial: cf. Esq. *Eum.* 640 ss. *Ar.* Nub. 904 ss., *Av.* 775 ss.; Platón, *Eutifrón* 5E-6A.

104 La figura del πατραλοίας parece haber fascinado la imaginación de la época clásica: Aristófanes lo trae a escena en persona, *Av.* 1337 ss., y nos lo presenta defendiendo su causa, *Nub.* 1399 ss.; para Platón, es el ejemplo típico del malvado (*Gorg.* 456D, *Fed.* 113E fin., etc.). Es tentador ver en esto algo más que un reflejo de las controversias sofísticas, o un caso particular de «conflicto de generaciones» de fines del siglo v, aun cuando sin duda estas circunstancias contribuyeron a dar prominencia al πατραλοίας.

105 Platón, *Rep.* 571C; Sóf. *E.R.* 981 s.; Herod. 6.107.1. Que los sueños de Edipo sin disfraz alguno eran asimismo corrientes en la antigüedad tardía, y que su significado era muy discutido por los ὀνειροκριτικοί lo pone de manifiesto la discusión desagradablemente detallada de los mismos en Artemidoro, 1.79. Puede pensarse que esto implica una represión de los deseos incestuosos menos profunda y rigurosa que la acostumbrada en nuestros días. Platón, no obstante, atestigua específicamente no sólo que el incesto era universalmente considerado como *αἰσχρῶν αἴσχιστον,* sino que la mayor parte de las personas eran por completo inconscientes del menor impulso a cometerlo (Leyes 838B). Parece que deberíamos decir más bien que el disfrazamiento indispensable del impulso prohibido se realizaba no en el interior del sueño mismo sino mediante un proceso subsiguiente de interpretación que le atribuía un inocuo sentido simbólico. Los autores antiguos mencionan también, sin embargo, lo que ahora llamaríamos sueños de Edipo disfrazados, p. ej., el sueño de zambullirse en agua (Hip. περὶ διαίτης 4.90, VI.658 Littré).

106 Cf. S. Luria, «Väter und Söhne in den neuen literarischen Papyri», *Aegyptus,* 7 (1926) 243 ss., trabajo que contiene una interesante documentación sobre las relaciones familiares en la Epoca Clásica, pero que me parece exagerar la importancia de las influencias intelectuales, y en particular la del sofista Antifón.

107 G. M. Calhoun, «Zeus the Father in Homer», *TAPA* 66 (1935) 1 ss. In-

versamente, a los griegos de tiempos posteriores les pareció justo tratar al progenitor «como a un dios»: θεὸς μέγιστος τοῖς φρονοῦσιν οἱ γονεῖς (Diceógenes, fr. 5 Nauck); νόμος γονεῦσιν ἰσοθέους τιμὰς νέμειν (Menandro, fr. 805 K.).

108 La doctrina del φθόνος de los dioses se ha considerado con frecuencia como una simple proyección del resentimiento que sienten los fracasados contra los que se destacan (cf. el minucioso pero monomaníaco libro de Ranulf). Hay sin duda una parte de verdad en esta teoría. Indudablemente el φθόνος divino y el humano tienen mucho en común, p. ej., ambos operan mediante el mal de ojo; pero algunos pasajes, como Herod. 7.46.4, apuntan, a mi entender, a otra dirección. Recuerdan más bien la observación de Piaget de que «los niños a veces piensan lo contrario de lo que quieren, *como si la realidad se empeñara en frustrar sus deseos*» (citado por A. R. Burn, *The World of Hesiod*, 93, quien confirma esta afirmación con su propia experiencia). Tal estado de mente es un producto derivado típico de una cultura de culpa en que la disciplina doméstica es severa y represiva. Puede fácilmente persistir en la vida adulta y encontrar expresión en términos cuasi religiosos.

109 Rohde llamó la atención sobre la semejanza entre las ideas griegas acerca de la contaminación y la purificación y las de la India primitiva (*Psyche*, cap. IX, n. 78). Cf. Keith, *Religion and Philosophy of Veda and Upanishads*, 382 ss., 419 s.; y para Italia, H. G. Rose, *Primitive Culture in Italy*, 96 ss., y Wagenvoort, *Roman Dynamism* (trad. inglesa 1947), Cap. V.

110 Me siento también tentado a sugerir que la preferencia de Aristóteles, entre los asuntos trágicos, por las acciones horrorosas cometidas ἐν ταῖς φιλίαις (*Poét.* 1453b 19), y, dentro de éstas, por las historias en que el acto criminal es impedido en el último momento por una ἀναγνώρισις (1454a 4), está inconscientemente determinada por la mayor eficacia de estos temas como abreacción de sentimientos de culpa, especialmente si se tiene en cuenta que la segunda de estas preferencias está en flagrante contradicción con su idea de la tragedia en general. Sobre la kátharsis como abreacción, v. más abajo cap. III, pp. 48, 50.

111 V. especialmente los libros de Kardiner, *The Individual and His Society* y *The Psychological Frontiers of Society*; también Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory», *Harv. Theol. Rev.* 35 (1942) 74 ss., y S. de Grazia, *The Political Community* (Chicago, 1948).

112 V. las excelentes observaciones de Latte, *Arch. f. Rel.* 20.275 ss. Como Latte hace notar, la conciencia religiosa no sólo sufre las paradojas morales, sino que con frecuencia ve en ellas la revelación más profunda del sentido trágico de la vida. Por nuestra parte, podemos recordar que esta paradoja concreta ha desempeñado un papel importante en el Cristianismo: Pablo creía que Dios «al que quiere endurece» (Rom. 9:18), y la oración dominical incluye la petición «No nos dejes caer en la tentación.» (μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν). Cf. la observación de Rodolfo Otto de que «a ellos [los fieles de la Antigua Ley] la cólera divina no les parecía aminoración de santidad, sino expresión natural de la «santidad», elemento esencial de ella» (*Lo santo*, [tr. española Revista de Occidente, Madrid, 1925, pág. 25, versión de Fernando Vela]). Creo que esto es igualmente verdad en el caso de hombres como Sófocles. Y la misma «santidad» formidable puede verse en los dioses del arte arcaico y del arte clásico primitivo. Como dijo el Profesor C. M. Robertson en su discurso inaugural de Londres, 1949 «los dioses se conciben, sin duda, en forma humana, pero su divinidad es humanidad con una terrible diferencia. Para estas criaturas sin edad e inmortales, los humanos ordinarios

son lo que las moscas para chicos traviesos, y esta cualidad se aprecia en sus estatuas, por lo menos hasta bien entrado el siglo v.»

113 Sóf. *Ant.* 583 ss. La versión que sigue procura reproducir la colocación significativa de la palabra clave, ἄτη.

[*N. de la T.*—La traducción española renuncia, desde luego, a intentar siquiera dar una idea de la sombría magnificencia del original. La división de las líneas no tiene otro fin que el de permitir orientar al lector que desee acudir al texto griego.]

Capítulo III

# LAS BENDICIONES DE LA LOCURA

*En el estado creador, el hombre sale de sí mismo. Baja, como si dijéramos, un cubo al pozo de su subconsciencia, y saca algo que está normalmente más allá de su alcance.*

E. M. FORSTER.

"NUESTRAS mayores bendiciones", dice Sócrates en el *Fedro*, "nos vienen por medio de la locura" : τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας [1]. Esto es, desde luego, una paradoja deliberada. Sin duda sorprendió al lector ateniense del siglo IV apenas menos de lo que nos sorprende a nosotros ; porque un poco más adelante se da a entender que en tiempos de Platón la locura solía considerarse como algo deshonroso, como un ὄνειδος [2]. Pero en este texto no se representa al padre del racionalismo de Occidente sosteniendo la proposición general de que es mejor estar loco que cuerdo, enfermo que sano. Restringe su paradoja con las palabras θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης, "a condición de que nos sea dada por don divino". Y prosigue distinguiendo cuatro tipos de esta "locura divina", que se producen, dice él, "por un cambio en nuestras normas sociales acostumbradas operado por intervención divina" (ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων) [3]. Estos cuatro tipos son los siguientes :

1) La locura profética, cuyo dios patrono es Apolo.
2) La locura teléstica, o ritual, cuyo patrono es Dioniso.
3) La locura poética, inspirada por las Musas.
4) La locura erótica, inspirada por Afrodita y Eros [4].

Sobre el último diré algo en otro capítulo [5]; no es mi intención discutirlo ahora; pero quizá valga la pena considerar de nuevo los tres primeros, sin intentar un examen exhaustivo de los documentos, sino concentrándonos en lo que pueda ayudarnos a responder a dos cuestiones específicas. Una es la cuestión histórica: cómo llegaron los griegos a las creencias que subyacen a esta clasificación de Platón y hasta qué punto las modificaron bajo la influencia creciente del racionalismo. La otra es psicológica: en qué medida pueden los estados mentales denotados por la locura "profética" y "ritual" de Platón reconocerse como idénticos a otros estados conocidos de la psicología y antropología modernas. Ambas cuestiones son difíciles y en muchos puntos quizá tengamos que contentarnos con un veredicto de *non liquet*. Pero creo que merece la pena que nos las planteemos. Para intentar resolverlas me apoyaré, como nos apoyamos todos, en Rohde, que exploró muy a fondo la mayor parte de este terreno en su gran libro *Psyche*. Como el libro es fácilmente asequible, tanto en alemán como en inglés, no recapitularé sus argumentos; indicaré, en cambio, uno o dos puntos en que difiero de él.

Antes de entrar en los cuatro tipos "divinos" de Platón, debo decir algo sobre su distinción general entre una locura "divina" y la locura ordinaria, que es consecuencia de la enfermedad. Esta distinción es, desde luego, más antigua que Platón. Por Herodoto sabemos que la locura de Cleomenes, en la cual vieron los más el castigo que los dioses le enviaron por su sacrilegio, fue atribuída por sus propios compatriotas a sus excesos en la bebida [6]. Y aun cuando Herodoto se niega a aceptar esta prosaica explicación en el caso de Cleomenes, se inclina en cambio a explicar la locura de Cambises como debida a una epilepsia congénita, y añade la sensata observación de que cuando el cuerpo se perturba gravemente, no es extraño que también sea afectada la mente [7]. De suerte que reconoce por lo menos dos tipos de locura: uno de origen sobrenatural (aunque no benéfico), y otro debido a causas naturales. De Empédocles y su escuela se dice también que distinguieron la locura producida *ex purgamento animae* de la locura debida a afecciones corporales [8]

Esto, no obstante, es un modo de pensar relativamente avanzado. Podemos poner en duda que tales distinciones se trazaran en tiempos más antiguos. Es creencia común de los pueblos primitivos que *todos* los tipos de perturbación mental se deben a una intervención sobrenatural y la universalidad de esta creencia no es de extrañar. Yo la creo originada y mantenida por las declaraciones de los pro-

pios pacientes. Entre los síntomas más corrientes de demencia ilusoria se cuenta hoy día la creencia del paciente de que está en contacto o incluso identificado con seres o fuerzas sobrenaturales, y podemos presumir que no fué de otro modo en la antigüedad; efectivamente, ha llegado hasta nosotros, documentado con algún detalle, un caso de esta naturaleza, el del médico Menécrates, del siglo IV, que creía que era Zeus, tema de un brillante estudio de Otto Weinreich [9]. Los epilépticos tienen además la impresión de ser azotados con un garrote por un ser invisible; y los extraños fenómenos del ataque epiléptico, la caída repentina, las contorsiones musculares, el crujir de los dientes y la lengua fuera de la boca, han contribuído, sin duda alguna, a formar la idea popular de la posesión [10]. No es sorprendente que para los griegos la epilepsia fuera la "enfermedad sagrada" por excelencia, ni que la llamaran ἐπίληψις que —como nuestro término "ataque"— sugiere la intervención de un demonio [11]. Yo aventuraría, sin embargo, la hipótesis de que la idea de la verdadera posesión, como distinta de la mera interferencia psíquica, deriva en última instancia de los casos de personalidad secundaria o alternante, como el de la famosa Miss Beauchamp, estudiado por Morton Prince [12]. Porque en ellos una personalidad nueva, generalmente muy distinta de la antigua en carácter, en conocimientos y hasta en la voz y la expresión facial, parece tomar posesión de repente del organismo hablando de sí misma en primera persona y de la personalidad anterior en tercera. Tales casos, relativamente raros en la Europa y la América modernas, parecen darse con más frecuencia entre los pueblos menos avanzados [13], y pueden bien haber sido más comunes en la antigüedad que hoy día; más adelante volveré sobre ellos. La noción de posesión pudo extenderse fácilmente de estos casos a los de los epilépticos y paranoicos, y finalmente, todos los tipos de perturbación mental, incluso cosas como el sonambulismo o el delirio febril [14], se atribuyeron a agentes demoníacos. Una vez aceptada, la creencia creó naturalmente nuevas pruebas en su propio apoyo por el poder de la autosugestión [15].

Hace tiempo que se ha hecho notar que la idea de la posesión está ausente en Homero, y a veces se ha inferido de ello que es ajena a la cultura griega más antigua. Podemos, sin embargo, encontrar en la *Odisea* huellas de la creencia, más vaga, en el origen sobrenatural de la enfermedad mental. El poeta mismo no hace referencia a ella, pero una o dos veces permite a sus personajes emplear un lenguaje que traiciona su existencia. Cuando Melanto se burla

de Ulises disfrazado llamándole ἐκπεπαταγμένος [16], "sacado de sus casillas", esto es, loco, emplea una expresión que probablemente implicó en su origen una intervención demoníaca, aunque en sus labios puede no significar más que lo que nosotros queremos dar a entender cuando decimos de alguien que está "un poco tocado". Algo más tarde, uno de los pretendientes está burlándose de Ulises y le llama ἐπίμαστον ἀλήτην. ἐπίμαστος (de ἐπιμαίομαι) no se encuentra en ningún otro lugar, y se discute su significado; pero el sentido de "tocado", es decir, loco, que le dan algunos eruditos antiguos es el más natural y el que mejor se adapta al contexto [17]. También en este pasaje está implícito a mi entender, un "toque" sobrenatural. Y finalmente, cuando Polifemo empieza a gritar y contesta a los demás Cíclopes que le preguntan qué pasa, que "Nadie está intentado matarle", los Cíclopes responden con la observación de que "la enfermedad del gran Zeus no puede evitarse", y le recomiendan piadosamnte la oración [18]. Han concluído, a mi juicio, que Polifemo está loco, y por eso le abandonan a su suerte. A la luz de estos pasajes parece bastante seguro afirmar que el origen sobrenatural de la enfermedad mental era un lugar común del pensamiento popular en tiempo de Homero, y probablemente desde mucho antes, aunque los poetas épicos no se interesaban de modo especial por él y no tuvieron a bien comprometerse afirmando su exactitud, y podemos añadir que ha seguido siendo un lugar común del pensamiento popular en Grecia hasta nuestros días [19]. En la Epoca Clásica los intelectuales limitarían el alcance de la "locura divina" a determinados tipos específicos; algunos, como el autor del tratado *de morbo sacro*, de fines del siglo v, llegarían incluso a sostener que ninguna enfermedad es más "divina" que cualquier otra, argumentando que toda enfermedad es "divina" puesto que es parte de un orden divino, pero que toda enfermedad tiene al mismo tiempo causas naturales que la razón humana puede descubrir: παντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα [20]. Pero no es probable que la creencia popular fuese muy afectada por nada de esto, por lo menos fuera de unos pocos grandes centros culturales [21]. Aun en Atenas había muchos que rehuían a los enfermos mentales como víctimas de una maldición divina cuyo contacto era peligroso: se les arrojaban piedras para mantenerlos alejados, o, por lo menos, se tomaba la precaución mínima de escupir [22].

Mas, aunque se rehuía a los locos, se los miraba también (como, por cierto, todavía se los mira en Grecia) [23] con un respeto que llegaba hasta la veneración, porque estaban en contacto con el

mundo sobrenatural, y podían en un momento dado desplegar poderes negados a los hombres corrientes. Ayax en su locura hablaba un lenguaje siniestro "que no le ha enseñado ningún mortal, sino un demonio" [24] ; a Edipo, en un estado de delirio, lo guía un demonio hasta el lugar donde le espera el cadáver de Yocasta [25]. Comprendemos por qué Platón, en el *Timeo,* menciona la enfermedad entre las condiciones que favorecen la aparición de poderes sobrenaturales [26]. En efecto, es difícil trazar la línea divisoria entre la demencia ordinaria y la locura profética. Y a la locura profética vamos a pasar ahora.

Platón (como la tradición griega en general) hace a Apolo su patrono, y, de los tres ejemplos que da, dos —la Pitia y la Sibila— son de inspiración apolínea [27], siendo el tercer caso el de la sacerdotisa de Zeus en Dodona. Pero si hemos de creer a Rohde [28] en este punto —y muchos le creen todavía [29]— Platón estaba completamente equivocado : la locura profética era desconocida en Grecia antes de la llegada de Dioniso, que impuso a Delfos la Pitia ; hasta entonces, la religión apolínea había sido, según Rohde, "hostil a todo lo que fuera éxtasis". Rohde tenía dos razones para rechazar así la tradición griega. Una era la ausencia en Homero de referencia alguna a la profecía inspirada ; la otra, la impresionante antítesis trazada por su amigo Nietzsche entre la religión "racional" de Apolo y la religión "irracional" de Dioniso. Pero creo que Rohde estaba equivocado.

En primer lugar, confundió dos cosas que Platón distingue cuidadosamente : la función apolínea del medium, orientada al conocimiento, ya del futuro, ya del presente oculto, y la experiencia dionisíaca, que se persigue o por sí misma o como medio de curación mental, estando ausente de ella, o siendo en ella completamente secundario y subordinado el elemento mántico propio de aquella función [30]. La condición de medium es el don raro de muy pocos individuos escogidos ; la experiencia dionisíaca es esencialmente colectiva o congregacional —θιασεύεται ψυχάν— y, lejos de ser un don raro, es sumamente infecciosa. Los métodos de una y de otra son tan diferentes como sus fines : las dos grandes técnicas dionisíacas —el uso del vino y el uso de la danza religiosa— no intervienen lo más mínimo en la inducción del éxtasis apolíneo. Las dos cosas son tan distintas que parece improbabilísimo que la una pueda derivarse de la otra.

Además sabemos que la profecía extática se practicaba desde

fecha muy antigua en el Asia Occidental. En Fenicia está atestiguada por un documento egipcio del siglo XI a. de C., y tres siglos antes hallamos al rey hitita Mursili II orando para que un "hombre divino" hiciera lo que tantas veces se le pedía al Oráculo de Delfos, revelar por qué pecados se veía el pueblo afligido con una peste [31]. Este último ejemplo cobraría un significado especial si pudiéramos aceptar, cómo se inclina a hacerlo Nilsson, la conjetura de Hrozny, de que Apolo, el que envía y sana la peste, no es otro que el dios hitita Apulunas [32]. Pero en cualquier caso me parece razonablemente seguro, por los indicios que suministra la *Ilíada*, que Apolo fué originariamente una divinidad asiática [33]. Y en Asia, lo mismo que en la Grecia continental, encontramos la profecía extática asociada con su culto. De sus oráculos de Claros, cerca de Colofón, y de Bránquidas, en las afueras de Mileto, se dice que existían ya antes de la colonización de Jonia [34], y consta que en ambos se practicó la profecía extática [35]. Es verdad que la documentación que tenemos sobre este último punto nos viene de autores posteriores; pero sabemos por Herodoto que en Pátara, en Licia, que algunos consideran como la patria originaria de Apolo y que fue, sin duda alguna, un centro primitivo de su culto, se encerraba a la profetisa en el templo por la noche, con vistas a una unión mística con el dios. Al parecer se la consideraba a la vez como su medium y su esposa, como lo habría sido Casandra, y como Cook y Latte conjeturan que lo fué en un principio la Pitia [36]. Esto constituye un indicio bastante claro de profecía extática en Pátara, y aquí la influencia de Delfos es muy improbable.

Concluyo de todo esto que la locura profética es, por lo menos, tan antigua en Grecia como la religión de Apolo. Y bien puede ser más antigua todavía. Si los griegos tenían razón al relacionar μάντις con μαίνομαι—y la mayor parte de los filósofos creen que la tenían— la asociación de profecía y locura es una idea del legado indo-europeo. El silencio de Homero no suministra un argumento sólido en contra; ya hemos visto antes que Homero podía callarse cuando le parecía. Podemos observar, además, que en este punto, como en otros, la *Odisea* carece de un nivel de decoro, de una dignidad épica tan exigente como la de la *Ilíada* La *Ilíada* sólo admite la adivinación inductiva por presagios, pero el poeta de la *Odisea* no puede resistir a la tentación de introducir algo más sensacional, un ejemplo de lo que los escoceses llaman "second-sight" (videncia del futuro) [38]. La visión simbólica del vidente hereditario de Apolo, Teoclimeno, en

el Canto 20, pertenece a la misma categoría psicológica que las visiones simbólicas de Casandra en el *Agamenón,* y que la visión de aquella profetisa argiva de Apolo que, según nos cuenta Plutarco, se lanzó un día a la calle gritando que veía la ciudad llena de cadáveres y de sangre [39]. Este es un tipo antiguo de locura profética. Pero no es el tipo acostumbrado del oráculo, porque su aparición es espontánea e imponderable [40].

En Delfos, y al parecer en la mayor parte de sus oráculos, Apolo actuaba, no mediante visiones, como las de Teoclimeno, sino mediante el "entusiasmo" en el sentido originario y literal de la palabra. La Pitia venía a estar *éntheos, plena deo* [41] : el dios entraba en ella y usaba los órganos vocales de ella como suyos propios, exactamente como el llamado "control" lo hace con los mediums espiritistas modernos ; ésta es la razón de que las declaraciones délficas de Apolo se expresaran siempre en primera persona y no en tercera. Hubo, ciertamente, en tiempos posteriores, quienes sostuvieron que era impropio de la dignidad de un ser divino el entrar en un cuerpo mortal y prefirieron creer —como muchos investigadores psíquicos de nuestros días— que toda locura profética se debía a una facultad innata del alma misma, que el alma podía ejercitar en determinadas condiciones, cuando el sueño, el trance o el ritual religioso la liberaban tanto de la interferencia del cuerpo como del control racional. Esta opinión se encuentra en Aristóteles, Cicerón y Plutarco [42] ; y veremos en el capítulo siguiente que se la empleó en el siglo V para explicar los sueños proféticos. Como la otra, tiene abundantes paralelos salvajes ; podemos llamarla la teoría "chamanista", en contraste con la doctrina de la posesión [43]. Pero como explicación de los poderes de la Pitia parece únicamente una teoría erudita, producto de la reflexión filosófica o teológica ; puede haber poca duda de que los dones de la Pitia se atribuyeron originariamente a la posesión y de que ésta fue, durante toda la antigüedad, la opinión corriente : ni siquiera a los Padres de la Iglesia se les ocurrió ponerla en duda [44].

La posesión profética no estuvo confinada a los oráculos oficiales. No solamente se creía que habían profetizado en un estado de posesión figuras legendarias tales como Casandra, Bakis y la Sibila [45], sino que Platón se refiere con frecuencia a profetas inspirados como a un tipo contemporáneo con el que todos están familiarizados [46]. En la Epoca Clásica y durante mucho tiempo después, desempeñaron especialmente una especie de función de mediums particulares las personas conocidas con el nombre de "ventrílocuos" y más tarde con el

de "pitones" [47]. Me gustaría saber más de estos "ventrílocuos", uno de los cuales, un tal Euricles, fué lo bastante famoso para ser mencionado por Aristófanes y Platón [48]. Pero la información directa de que disponemos se reduce a esto: que tenían dentro una segunda voz que dialogaba con ellos [49], predecía el futuro, y de la que se creía que era la voz de un demonio. No eran, indudablemente, ventrílocuos en el sentido moderno de la palabra, como a menudo se da por sentado [50]. Una referencia de Plutarco parece implicar que se oía hablar a través de sus labios a la voz del demonio, probablemente una voz ronca de vientre; por otra parte, un escoliasta de Platón escribe como si la voz fuera meramente una monición interna [51]. Los eruditos han pasado por alto, sin embargo, un indicio que no sólo excluye el ventrilocuismo sino que sugiere enfáticamente el trance: un antiguo libro hipocrático de casos, las *Epidemiae*, compara la respiración ruidosa de un paciente del corazón con la de "las mujeres llamadas ἐγγαστρίμυθοι ". Los ventrílocuos no tienen una respiración estertorosa; los mediums de trance modernos, con frecuencia sí [52].

Incluso por lo que se refiere al estado psicológico de la Pitia es bastante escasa nuestra información. Nos gustaría que se nos dijera, en primer lugar, cómo se la elegía y cómo se la preparaba para su alta función; pero, práctimamente, todo lo que sabemos con seguridad es que la Pitia del tiempo de Plutarco era hija de un labrador pobre, mujer de honrada crianza y de vida intachable, pero con poca educación o experiencia del mundo [53]. Nos gustaría también saber si al salir del trance recordaba lo que había dicho en estado de trance; en otras parabras, si su "posesión" era del tipo sonambúlico o del tipo lúcido [54]. De las sacerdotisas de Zeus en Dodona se nos dice expresamente que no lo recordaban; pero respecto de la Pitia no tenemos declaración alguna decisiva [55]. Sabemos, no obstante, por Plutarco, que no siempre era afectada del mismo modo [56] y que en ocasiones las cosas iban muy mal, como se sabe que ha ocurrido en algunas sesiones modernas. Plutarco refiere el caso de una de las últimas Pitias que había entrado en trance de mala gana y en un estado de depresión, por ser los presagios desfavorables. Desde el comienzo habló en una voz bronca, como angustiada, y pareció poseída por "un espíritu mudo y maligno" [57]; finalmente, se precipitó, lanzando gritos, hacia la puerta, y cayó al suelo; todos los presentes, incluso el *Prophetes,* huyeron despavoridos. Cuando volvieron para levantarla, había vuelto en sí [58]: pero murió a los pocos días. No hay nin-

guna razón para poner en duda la verdad sustancial de esta historia, que tiene paralelos en otras culturas [59]. Plutarco lo supo probablemente de primera mano por el *Prophetes* Nicandro, amigo personal suyo, que presenció la aterradora escena. El relato tiene importancia porque nos muestra que el trance era todavía auténtico en tiempo de Plutarco, y que podía ser presenciado no sólo por el *Prophetes* y por algunos de los *Hósioi,* sino por los consultantes [60]. Notemos de paso que Plutarco menciona en otros pasajes el cambio de voz como un rasgo corriente, del "entusiasmo". No es menos corriente en relaciones posteriores de casos de "posesión" y en los mediums espiritistas modernos [61].

Tengo por suficientemente seguro que el trance de la Pitia era inducido por autosugestión, como el trance de los mediums de hoy día. Iba precedido de una serie de actos rituales: se bañaba, probablemente, en la fuente Castalia, y quizá bebía de un manantial sagrado; establecía contacto con el dios mediante su árbol sagrado, el laurel, sea teniendo en su mano una rama de laurel, como su predecesora Temis en una pintura de vaso del siglo V, sea fumigándose a sí misma con hojas de laurel quemadas, como nos dice Plutarco, o quizás, en ocasiones, masticando las hojas, como afirma Luciano; y, por fin, se sentaba sobre el trípode, creando así otro nuevo contacto con el dios al ocupar su asiento ritual [62]. Todos estos son procedimientos mágicos conocidos, que pueden bien haber favorecido la autosugestión; pero ninguno de ellos podía tener efecto fisiológico alguno: el profesor Oesterreich masticó una vez una gran cantidad de hojas de laurel en interés de la ciencia, y se llevó la desilusión de no sentirse por ello más inspirado que de costumbre [63]. Lo mismo puede decirse de los procedimientos que conocemos de otros oráculos de Apolo: beber de un manantial sagrado en Claros y probablemente en Bránquidas, y beber la sangre de la víctima en Argos [64]. En cuanto a los famosos "vapores" a los que en otro tiempo se atribuyó confiadamente la inspiración de la Pitia, son una invención helenística, como Wilamowitz —creo— fue el primero en señalar [65]. Plutarco, que conoció los hechos, vio las dificultades de la teoría de los vapores, y parece haber acabado por rechazarla por completo; pero, como los filósofos estoicos, los eruditos del siglo XIX se agarraron con alivio a esta atractiva y sólida explicación materialista. Se ha oído hablar menos de esta teoría desde que las excavaciones francesas demostraron que actualmente no hay allí vapores, ni "grieta" alguna por donde puedan haber salido vapores en otro tiem-

po [66]. Las explicaciones de este tipo son en realidad completamente innecesarias; y si uno o dos eruditos de nuestros días se aferran todavía a ellas [67] es sólo porque desconocen los datos suministrados por la antropología y por la psicología experimental.

Los eruditos que atribuían el trance de la Pitia a la inhalación de gases mefíticos concluyeron, naturalmente, que sus "delirios" tenían poca relación con la respuesta presentada después al consultante; esas respuestas, partiendo de este punto de vista, tenían que ser producto de un fraude consciente y deliberado, y la reputación del Oráculo debía haber descansado en parte sobre un excelente "intelligence service" y en parte sobre la falsificación al por mayor de oráculos *post eventum.* Tenemos, sin embargo, una prueba que sugiere, cualquiera que sea su valor, que en los tiempos primitivos las respuestas se fundaban realmente en las palabras de la Pitia: cuando Cleomenes sobornó al Oráculo para que diera la respuesta que él deseaba, la persona a quien abordó su agente fué —si hemos de creer a Herodoto— no el *Prophetes,* ni uno de los *Hósioi,* sino la Pitia misma; y se obtuvo el resultado deseado [68]. Y si en tiempos posteriores, como nos lo da a entender Plutarco, los consultantes podían, al menos en algunas ocasiones, oír las palabras efectivamente pronunciadas por la Pitia en su trance, es difícil que en tales ocasiones sus declaraciones pudieran ser radicalmente falsificadas por el *Prophetes.* No obstante, no podemos menos de estar de acuerdo con el Profesor Parke en que "la historia de Delfos presenta las suficientes trazas de una política coherente para convencernos de que la inteligencia humana podía desempeñar, en algún punto, un papel decisivo en el proceso" [69]. Y es claro que la necesidad de poner en orden las palabras de la Pitia, relacionándolas con la consulta y —a veces, pero no siempre [70]— de ponerlas en verso, ofrecía efectivamente amplio campo a la intervención de la inteligencia humana. No podemos penetrar en las mentes del sacerdocio de Delfos, pero sospecho que el atribuir tales manipulaciones en general a un fraude consciente y cínico es simplificar demasiado la cosa. Cualquiera que esté familiarizado con la historia del espiritismo moderno se dará cuenta de la asombrosa cantidad de fraude real que pueden llevar a cabo con perfecta buena fe creyentes convencidos.

Sea ello como quiera, es muy sorprendente la escasez de escepticismo declarado a propósito de Delfos antes de la época romana [71]. El prestigio del Oráculo debió estar bastante arraigado para sobrevivir a su escandalosa conducta durante las Guerras Médicas. Apo-

lo en aquella ocasión no mostró ni presciencia ni patriotismo, y, sin embargo, su pueblo no le abandonó desengañado; por el contrario, parece haber aceptado sin reparos sus torpes intentos de cubrir la retirada y de desdecirse [72]. La explicación de esto debe buscarse, a mi entender, en las condiciones sociales y religiosas descritas en el capítulo precedente. En una cultura de culpabilidad es abrumadora la necesidad de una seguridad sobrenatural, de una autoridad trascendente. Pero Grecia no tenía ni una Biblia ni una Iglesia [73]; y esa es la razón de que Apolo, vicario del Padre celestial [74] en la tierra, viniera a llenar el vacío. Sin Delfos, la sociedad griega difícilmente habría podido resistir las tensiones a que se vió sometida durante la Epoca Arcaica. El sentimiento aplastante de la ignorancia y la inseguridad humanas, el temor del *phthonos* divino, el temor de *míasma,* la carga acumulada de todo esto, habría sido insoportable sin la seguridad que podía dar un consejero divino y omnisciente, la seguridad de que, detrás del caos aparente, había un conocimiento y un propósito. "Yo sé cuánto suman los granos de arena y las medidas del mar"; o, como dijo otro dios a otro pueblo, "hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados". En virtud de este conocimiento divino, Apolo podía decirle a uno lo que debía hacer cuando se sentía preocupado o atemorizado; Apolo sabía las reglas del complicado juego que los dioses jugaban con la humanidad, era el supremo ἀλεξίκακος, "Desviador del mal". Los griegos creían en su Oráculo, no porque eran necios supersticiosos, sino porque no podían pasarse sin creer en él. Y cuando declinó la importancia de Delfos, como ocurrió en la época helenística, la principal razón de su decadencia no fué, según sospecho, que los hombres se hubieran vuelto más escépticos (como creyó Cicerón) [75], sino más bien que disponían ya otras formas de tranquilización religiosa.

Esto por lo que se refiere a la locura profética. De los otros tipos de locura distinguidos por Platón puedo tratar más brevemente. Sobre lo que Platón entendía por locura "teléstica" o ritual ha arrojado mucha luz el Profesor Linforth en dos importantes trabajos [76], y no necesito repetir cosas que él ya ha dicho mejor de lo que yo podría decirlas. Tampoco repetiré aquí lo que yo mismo tengo publicado sobre lo que considero el prototipo de la locura ritual, la ὀρειβασία o danza de montaña dionisíaca [77]. Me gustaría, sin embargo, hacer algunas observaciones de carácter más general.

Si yo entiendo bien el primitivo ritual dionisíaco, su función social era esencialmente catártica [78], en el sentido psicológico: pur-

gaba al individuo de esos impulsos irracionales infecciosos que, al ser obstruídos, habían dado lugar, como lo han hecho en otras culturas, a explosiones de danza maniática y a otras manifestaciones semejantes de histeria colectiva ; el ritual dionisíaco venía a ser para ellos una válvula de escape. Si esto es así, Dioniso fue en la Epoca Arcaica una necesidad social en la misma medida que Apolo ; cada uno servía, a su modo, a las angustias caracterícticas de una cultura de culpabilidad. Apolo prometía seguridad : "Comprende tu condición como hombre ; haz lo que el Padre te dice, y estarás seguro mañana". Dioniso ofrecía libertad : "Olvida la diferencia y hallarás la identidad ; únete al θίασος y serás feliz hoy". Era esencialmente un dios del goce, πολυγηθής, como le llama Hesíodo ; χάρμ. οβροτοῖσιν, como dice Homero [79]. Y sus goces eran accesibles a todos, hasta a los esclavos, y a los hombres libres excluídos de los antiguos cultos gentiles [80]. Apolo sólo se movió en la mejor sociedad, desde los días en que era patrono de Héctor hasta los días en que canonizaba a los atletas aristocráticos ; pero Dioniso fue en todos los tiempos δημοτικός, un dios del pueblo.

Los goces de Dioniso recorrían una escala extraordinariamente amplia, desde los sencillos placeres del patán del campo que danza brincando sobre pellejos de vino engrasados, hasta la ὠμοφάγος χάρις de la bacanal extática. En ambos niveles, y en todos los niveles intermedios, es Lysios, "el Liberador" : el dios que por medios muy sencillos, o por otros no tan sencillos, hace posible que uno, por un breve tiempo, "deje de ser uno mismo", liberándole de este modo. Esto es, a mi entender, el secreto principal de su éxito en la Epoca Arcaica : no sólo porque la vida en aquella época era con frecuencia algo de lo cual se quería huir, sino especialmente porque fué en esta época cuando el individuo, como el mundo moderno lo conoce, empezó a emerger de la antigua solidaridad de la familia [81] y encontraba difícil de llevar la carga de la responsabilidad individual, a la que no estaba acostumbrado. Dioniso podía quitársela de los hombros. Porque Dioniso era el Maestro de las Ilusiones Mágicas, que podía hacer crecer una vid de las tablas de un barco y, en general, capacitar a sus devotos para ver el mundo como el mundo no es [82]. Como dicen los escitas en Herodoto, "Dioniso hace a los hombres portarse locamente", lo que puede significar cualquier cosa, desde "dejarse ir" hasta convertirse en "poseso" [83]. El objetivo de su culto era la *ékstasis*, que también podía significar cualquier cosa, desde un "sacarle a uno de sí mismo" hasta una profunda alteración de la per-

sonalidad [84]. Y su función psicológica era la de satisfacer y aliviar el impulso a rechazar la responsabilidad, impulso que existe en todos nosotros y que en determinadas condiciones sociales puede convertirse en un ansia irresistible. Podemos ver el prototipo mítico de esta cura homeopática en la historia de Melampo, que sanó la locura dionisíaca de las mujeres de Argos "con ayuda de gritos rituales y una especie de danza posesa" [85].

Con la incorporación del culto dionisíaco a la religión cívica, otras funciones fueron superponiéndose gradualmente a ésta [86]. La tradición catártica parece haber sido continuada en cierta medida por asociaciones dionisíacas de carácter privado [87]. Pero en su mayor parte la curación de los pacientes pasó en la época clásica a manos de otros cultos. Poseemos dos listas de los Poderes que el pensamiento popular de fines del siglo v asociaba con las perturbaciones mentales o psicofísicas, y es significativo que Dioniso no figura en ninguna de ellas. Una aparece en el *Hipólito,* la otra en el *de morbo sacro* [88]. Ambas listas incluyen a Hécate y a la "Madre de los dioses" o "Madre de la Montaña" (Cibeles) ; Eurípides añade a Pan [89] y a los Coribantes ; Hipócrates añade a Poseidón, Apolo Nomio y Ares, así como a los "héroes", que son aquí simplemente los muertos intranquilos asociados con Hécate. Todos estos se mencionan como deidades que causan la perturbación mental. Es de presumir que todos podían curar lo que causaban, si se apaciguaba debidamente su cólera. Pero hacia el siglo v los Coribantes, por lo menos, habían desarrollado un ritual especial para el tratamiento de la locura. La Madre, al parecer, había hecho lo mismo (si es que su culto era en este tiempo distinto del de los Coribantes) [90] ; y posiblemente Hécate también [91]. Pero sobre estas últimas divinidades no tenemos información detallada. Del tratamiento coribántico sabemos algo, y el examen paciente de Linforth ha disipado gran parte de la niebla que rodeaba este tema. Me contentaré con recalcar algunos puntos de importancia para las cuestiones que me interesan particularmente.

1) Podemos notar, en primer lugar, el parecido esencial de la cura coribántica con la antigua cura dionisíaca : ambas pretendían operar una *kátharsis* por medio de una danza infecciosa "orgiástica" acompañada de una música "orgiástica" de la misma clase —melodías del modo frigio tocadas con la flauta y el tambor [92]. Parece seguro inferir que los dos cultos atraían a tipos psicológicos parecidos y producían reacciones psicológicas similares. De estas reacciones no tenemos, desgraciadamente, descripción alguna precisa, pero eran

evidentemente impresionantes. Según el testimonio de Platón, los síntomas físicos de οἱ κορυβαντιῶντες incluían ataques de llanto y palpitaciones violentas del corazón [93], acompañadas de perturbación mental; los danzantes estaban "fuera de sí", como los danzantes de Dioniso, y, al parecer, caían en una especie de trance [94]. A este propósito, debemos recordar la observación de Teofrasto, según la cual el oído es el más emotivo ( παθητικωτάτην ) de todos los sentidos, así como los singulares efectos morales que Platón atribuye a la música [95].

2) La enfermedad que los Coribantes pretendían curar consistía, según nos dice Platón, en "fobias o sensaciones de ansiedad ( δείματα ) originadas en una condición mental mórbida" [96]. La descripción es bastante vaga, y Linforth tiene razón sin duda al decir que la antigüedad no conoció ninguna dolencia específica de "coribantismo" [97]. Si podemos fiarnos de Arístides Quintiliano o de su fuente peripatética, los síntomas que hallaban alivio en el ritual dionisíaco eran de índole muy semejante [98]. Es verdad que algunos intentaban distinguir diferentes tipos de "posesión" según sus manifestaciones exteriores, como resulta claro del pasaje de *de morbo sacro* [99]. Pero la verdadera prueba parece haber sido la respuesta del paciente a un ritual particular: si los gritos de un dios X le estimulaban y producían la *kátharsis,* esto demostraba que su trastorno se debía a X [100]; si no reaccionaba a ellos, había que buscar la causa en otra parte. Como el caballero viejo de la parodia de Aristófanes, si no respondía a los Coribantes, podría quizá probar a Hécate, o recurrir al practicante de medicina general Esculapio [101]. Platón nos dice en el *Ión* que οἱ κορυβαντιῶντες "tienen un oído agudo sólo para una melodía, la que pertenece al dios por quien están poseídos, y a esa melodía responden espontáneamente con gestos y palabras, mientras que permanecen insensibles a todas las demás". No estoy seguro de si οἱ κορυβαντιῶντες se emplea aquí en un sentido laxo como designación general de los que se hallan en un estado de ansiedad, que prueban un ritual tras otro, o si significa "los que toman parte en el ritual coribántico"; en este último supuesto, la actuación coribántica debe haber incluido diferentes tipos de música religiosa para fines de diagnóstico [102]. Pero en cualquier caso, el pasaje pone de manifiesto que el diagnóstico se fundaba en la respuesta del paciente a la música. Y la diagnosis era el problema esencial, como lo era en todos los casos de "posesión"; una vez que el paciente sabía

qué dios era el causante de su perturbación, podía apaciguarle mediante los sacrificios apropiados [103].

3) El procedimiento en su totalidad y los supuestos en que descansaba, son sumamente primitivos. Pero no podemos despacharlos —y éste es el último punto que quiero recalcar— ni como un caso de atavismo vulgar ni como una extravagancia mórbida de unos pocos neuróticos. Una frase casual de Platón [104] parece indicar que Sócrates había tomado parte personalmente en los ritos coribánticos; por lo menos prueba, como lo ha señalado Linforth, que podían tomar parte en ellos jóvenes inteligentes de buena familia. Si Platón mismo aceptaba todas las implicaciones religiosas de tal ritual, es cuestión abierta que consideraremos más tarde [105]; pero tanto él como Aristóteles lo consideran evidentemente, por lo menos, como un órgano útil de higiene social, creen que *funciona,* y que funciona para el bien de los que en él toman parte [106]. Y de hecho nos consta que métodos muy análogos fueron empleados por laicos de la Epoca Helenística y Romana para el tratamiento de determinados trastornos mentales. Los pitagóricos practicaron en el siglo IV y quizá antes una especie de *kátharsis* musical [107]; pero la escuela peripatética parece haber sido la primera que la estudió a la luz de la fisiología y de la psicología de las emociones [108]. Teofrasto, como Platón, creía que la música era buena para los estados de ansiedad [109]. En el siglo I a. C. vemos a Asclepiades, médico de moda en Roma, tratar a los pacientes mentales por medio de "symphonia"; y en la época antonina, Sorano menciona la música de flauta entre los métodos empleados en su tiempo para el tratamiento de la depresión o de lo que nosotros llamaríamos histeria [110]. De este modo, la antigua *kátharsis* mágico-religiosa vino a separarse de su contexto religioso y a aplicarse en el campo de la psiquiatría profana para completar el tratamiento puramente físico que habían empleado los médicos hipocráticos.

Queda el tercer tipo de locura "divina" de Platón, el tipo que él define como "posesión (κατοκωχή) por las Musas" y que declara indispensable para la producción de la mejor poesía. ¿De cuándo data esta idea y cuál fué la relación originaria entre los poetas y las Musas?

Una cierta relación entre ellos se remonta, como todos sabemos, a la tradición épica. Fué una Musa la que privó a Demodoco de su visión corporal y le dió algo mejor, el don del canto, porque le amaba[111]. Por gracia de las Musas, dice Hesíodo, algunos hombres son

poetas, como otros son reyes por gracia de Zeus [112]. Podemos dar por sentado sin temor a equivocarnos que éste no es todavía el lenguaje vacío del cumplido formal en que se convertirá más tarde; tiene un sentido religioso. Y hasta cierto punto, este sentido es bastante claro: como todos los logros que no dependen enteramente de la voluntad humana, la creación poética contiene un elemento que no es "escogido" sino "dado" [113]. Ya no es tan claro en qué consiste este elemento "dado"; pero si consideramos las ocasiones en que el poeta de la *Ilíada* mismo pide ayuda a las Musas, veremos que esta ayuda cae del lado del contenido, no del de la forma. Siempre pregunta a las Musas qué ha de decir, nunca cómo ha de decirlo, y lo que pregunta son siempre hechos. En varias ocasiones solicita información sobre batallas importantes [114]; una vez, en su invocación más elaborada, suplica que le inspiren los nombres de los jefes y oficiales, "porque vosotras sois diosas que todo lo veis y todo lo sabéis; pero nosotros sólo de oídas sabemos las cosas, no tenemos conocimiento de ellas" [115]. Estas melancólicas palabras tienen el tono de la sinceridad; el hombre que por primera vez las empleó conocía la falibilidad de la tradición y sufría por ello; quería testimonios de primera mano. Pero, ¿dónde hallarlos en una época que no poseía documentos escritos? Así como la verdad sobre el futuro sólo podía alcanzarse si el hombre estaba en contacto con un conocimiento más amplio que el suyo propio, la verdad sobre el pasado podía preservarse con una condición semejante. Sus depositarios humanos, los poetas, tenían (como los videntes) sus recursos técnicos, su preparación profesional; pero la visión del pasado, como la penetración del futuro, seguía siendo una facultad misteriosa, sólo parcialmente bajo el control de su poseedor y que dependía en última instancia de la gracia divina. Por esa gracia el poeta y el vidente gozaban por igual de un conocimiento [116] negado a otros hombres. En Homero las dos profesiones son completamente distintas; pero tenemos razones de peso para creer que, en otro tiempo, habían estado unidas [117] y todavía se sentía la analogía entre ambas.

El don, pues, de las Musas, o uno de sus dones, es el poder de la palabra verdadera. Eso es justamente lo que le dijeron a Hesíodo cuando éste oyó su voz en el Helicón, aunque confesaron que también podían en ocasiones decir una sarta de mentiras que imitaban la verdad [118]. En qué clase especial de mentiras pensaban al decir esto, no lo sabemos; es posible que quisieran insinuar que la verdadera inspiración del saga estaba degenerando en mera invención, la clase de

invención que podemos observar en las partes más recientes de la *Odisea*. Sea esto como quiera, lo que Hesíodo les pedía era una verdad objetiva detallada, pero sobre hechos de una índole nueva, que le capacitara para reconstruir las tradiciones relativas a los dioses y para llenar las lagunas de la historia con todos los nombres y parentescos necesarios. Hesíodo tenía pasión por los nombres, y cuando se le ocurría uno nuevo, no lo consideraba como algo que acababa de inventar; lo oía, creo yo, como algo que le había dado la Musa y que él sabía, o esperaba, que era "verdadero". En realidad interpretaba en términos de un esquema tradicional de creencias una impresión que han compartido con él muchos autores posteriores [119]: la impresión de que el pensamiento creador no es obra del *ego*.

Es la verdad, asimismo, lo que Píndaro pide a la Musa. "Dame un oráculo, dice, y yo seré tu intérprete (προφατεύσω)" [120]. Las palabras que emplea son los términos técnicos de Delfos, e implícita en ellos está la antigua analogía entre la poesía y la adivinación. Pero obsérvese que es la Musa, y no el poeta, quien desempeña el papel de la Pitia; el poeta no pide para sí el ser "poseído" sino sólo actuar como intérprete de la Musa en trance [121]. Y ésta parece haber sido la relación primitiva. La tradición épica representaba al poeta derivando de las Musas un conocimiento supranormal, pero no cayendo en éxtasis ni poseído por ellas.

La idea del poeta frenético que crea en un estado de éxtasis no puede rastrearse más allá del siglo v. Desde luego, es posible que sea más antigua; Platón la llama "leyenda antigua", παλαιὸς μῦθος [122]. Por mi parte, yo aventuraría que es un producto derivado del movimiento dionisíaco con su énfasis sobre el valor de los estados mentales anormales, no meramente como avenidas para el conocimiento, sino en sí mismos [123]. Pero el primer autor, que sepamos, en hablar del éxtasis poético es Demócrito, quien sostuvo que los mejores poemas eran los compuestos μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, "con inspiración y aliento santo", y negó que nadie pudiera ser un gran poeta *sine furore* [124]. Como se ha puesto de relieve recientemente [125], es a Demócrito más bien que a Platón a quien debemos asignar el dudoso mérito de haber introducido en la teoría literaria esta concepción del poeta como un hombre separado de la humanidad común [126] por una experiencia interna anormal, y de la poesía como una revelación aparte de la razón y por encima de la razón. La actitud de Platón ante estas pretensiones fué de hecho una actitud decididamente crítica, pero esto será asunto de un capítulo posterior.

## Notas al capítulo III

1 Platón, *Fedro* 244A.
2 *Ibíd.*, 244B: τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν, lo cual implica que actualmente se la considera αἰσχρόν. Hipócrates, *morb. sacr.* 12, habla de la αἰσχύνη que sienten los epilépticos.
3 *Ibíd.*, 265A.
4 *Ibíd.*, 265B. Cf. la descripción más extensa de los tres primeros tipos en 244A-245A.
5 V. más abajo, cap. VII, p. 113.
6 Herod. 6.84 (cf. 6.75.3).
7 Herod. 3.33. Cf. también Jen. *Mem.* 3.12.6.
8 Celio Aureliano, *de morbis chronicis*, 1.5=Diels, *Vorsokr.* 31 A 98. Cf. A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez las philosophes présocratiques*, 21 ss. Pero es imposible estar seguro de que la doctrina se remonta al mismo Empédocles.
9 O. Weinreich, *Menekrates Zeus und Salmoneus* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 18).
10 Sobre la confusión de la epilepsia con la posesión en el pensamiento popular de diversas épocas, v. la extensa monografía histórica de O. Temkin, *The Falling Sickness* (Baltimore, 1945), 15 ss., 84 ss., 138 ss. Muchas de las vivas descripciones medievales o renacentistas de «endemoniados» están adornadas con síntomas característicos de la epilepsia, p. ej., la lengua hacia afuera «como la trompa de un elefante», «prodigiosamente ancha, larga y colgándole de la boca»; el cuerpo «todo tenso y rígido, los pies tocando con la cabeza», «doblado hacia atrás como un arco», y la expulsión involuntaria de la orina al fin del ataque (T. K. Oesterreich, *Possession, Demoniacal and Other*, trad. ingl., 1930, pp. 18, 22, 179, 181, 183). Todos ellos eran conocidos de los médicos griegos racionalistas como síntomas de la epilepsia: v. Areteo. *de causis et signis acutorum morborum*, p. 1 ss. Kühn (que menciona también la impresión de ser azotado).
11 Cf. Herod. 4.79.4: ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει, y los adjetivos νυμφόληπτος, θεόληπτος, etc.; Cumont, *L'Egypte des Astrologues*, 169, n. 2. Pero ἐπίληπτος se emplea en el *de morbo sacro* sin ninguna implicación religiosa. Areteo, *op cit.* 73 K., da cuatro razones por las que la epilepsia se llamaba ἱερὰ νόσος: (*a*) δοκέει γὰρ τοῖσι ἐς τὴν σελήνην ἀλιτροῖσι ἀφικνεῖσθαι ἡ νοῦσος (una teoría helenística, cf. Temkin, *op. cit.*, 9 s., 90 ss.); (b) ἢ μέγεθος τοῦ κακοῦ. ἱερὸν γὰρ τὸ μέγα; (c) ἢ ἴησιος οὐκ ἀνθρωπίνης, ἀλλὰ θείης (cf. *morb. sacr.* 1, VI.352.8 Littré); (*d*) ἢ δαίμονος δόξης ἐς τὸν ἄνθρωπον ἐσόδου. Esta última fue probablemente la razón originaria; pero el pensamiento popular sobre estas cuestiones siempre ha sido vago y confuso. Platón, que no creía en el carácter sobrenatural de la epilepsia, defendía, sin embargo, la expresión ἱερὰ νόσος, fundándose en que afecta la cabeza, que es la parte «sagrada» del hombre (*Tim.* 85AB). Todavía se la llama el «heiliges Weh» («mal sagrado») en Alsacia.
12 Morton Prince, *The Dissociation of a Personality*. Cf. también P. Janet, *L'Automatisme psychologique;* A. Binet, *Les altérations de la personnalité*; Sidis and Goodheart, *Multiple Personality*: F. W. H. Myers, *Human Personality*, cap. II. La importancia de estos casos para la comprensión de las ideas antiguas sobre la posesión ha sido puesta de re-

lieve por E. Bevan, *Sibyls and Seers*, 135 s., y fué ya apreciada por Rohde (*Psyche*, Ap. viii).

13 Cf. Seligman, *JRAI* 54 (1924) 261: «entre los pueblos más primitivos que conozco personalmente ... he observado una tendencia más o menos extendida a la fácil disociación de la personalidad».

14 En el *de morbo sacro* se menciona el sonambulismo (c. I, VI.354.7 Littré), y se dice que, en opinión de los curanderos mágicos, es producido por Hécate y por los muertos (*ibíd.*, 362.3); los espíritus toman posesión del cuerpo vivo que su dueño deja desocupado durante el sueño. Cf. *trag. adesp.* 365: ἔνυπνον φάντασμα φοβῇ χθονίας θ' Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω. Para el origen sobrenatural de la fiebre, cf. los demonios de la fiebre Ἠπιάλης, Τῖφυς, Εὐόπας (Dídimo, *apud* Σ Ar. *Avisp.* 1037); el templo de Febris en Roma, Cic. *N.D.* 3.63, Plinio, *H.N.* 2.15; y más arriba, capítulo II, n. 74.

15 Cf. Oesterreich, *op. cit.*, 124 ss.

16 *Od.* 18.327. En la *Ilíada*, por otro lado, expresiones como ἐκ δέ οἱ ἡνίοχος πλήγη φρένας (13.394) no implican nada sobrenatural: el estado pasajero de terror estupefacto del conductor tiene una causa humana normal. En *Il.* 6.200 ss. quizá se considera a Belerofonte como herido mentalmente por los dioses, pero el lenguaje que se emplea es muy vago.

17 *Od.* 20.377. Apoll. Soph. *Lex. Hom.* 73.30 Bekker explica ἐπίμαστος como ἐπίπληκτος, Hesiquio como ἐπίληπτος. Cf. W. Havers, *Indogerm. Forschungen*, 25 (1909) 377 s.

18 *Od.* 9.410 ss. Cf. 5.396: στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων (en un símil); allí, sin embargo, la enfermedad parece ser física.

19 V. B. Schmidt, *Volksleben der Neugriechen*, 97 s.

20 Hip. *morb. sacr.* 18 (VI.394.9 ss. Littré). Cf. *aer. aq. loc.* 22 (II.76,16 ss. L.), que es quizá obra del mismo autor (Wilamowitz, *Berl. Sitzb.* 1901, i.16); y *flat.* 14 (VI.110 L.). Pero sobre esta cuestión ni aun la opinión médica era unánime. El autor del *Prognostikon* hipocrático parece creer que ciertas enfermedades tienen «algo de divino» (c. i, II.112.5 L.). A pesar de Nestle, *Griech. Studien*, 522 s., esta opinión parece ser diferente de la del *morb. sacr.*: las enfermedades «divinas» son una clase especial que es importante para los médicos reconocer (porque son incurables por medios humanos). Y de hecho nunca ha desaparecido del todo el tratamiento mágico de la epilepsia, p. ej. [Dem.], 25.80 alude a él, y en la antigüedad tardía Alejandro de Tralles dice que en el tratamiento de esta enfermedad algunos emplean, no sin éxito, amuletos y recetas mágicas (I.557 Puschmann).

21 La pregunta del esclavo en Ar. *Avisp.* 8: ἀλλ' ἦ παραφρονεῖς ἐτεὸν ἢ κορυβαντιᾷς; implica tal vez una distinción entre locura «natural» y locura «divina». Pero es posible que la diferencia entre παραφρονεῖν y κορυβαντιᾶν sea meramente una diferencia de grado, atribuyéndose a los Coribantes la perturbación mental más leve (v. más abajo, pp. 81 ss.).

22 Ar. *Aves* 524 s. (cf. Plauto, *Poenulus* 527); Teofr. *Char.* 16 (28 J.) 14; Plinio, *H.N.* 28.4.35, «despuimus comitiales morbos, hoc est, contagia regerimus»; y Plauto, *Captivi* 550 ss.

23 «La enfermedad mental, que me parece excesivamente común entre los campesinos griegos, no sólo coloca al enfermo al margen de sus vecinos, sino en cierto sentido por encima de ellos. Sus expresiones se reciben con cierto espanto y en la medida en que son inteligibles se toman como predicciones» (Lawson, *Mod. Greek Folklore and Anc. Greek Religion*, 299). Sobre los dones proféticos atribuídos a los epilépticos v. Temkin, *op. cit.* 149 ss.

24 Sóf. *Ayax* 243 s. Es creencia extendida entre los primitivos que las

personas en estados mentales anormales hablan un lenguaje «divino» especial; cf., p. ej., Oesterreich, *op. cit.*, 232, 272; N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, 18 s., 37 s. Compárense también las pseudo-lenguas habladas por ciertos autómatas y entusiastas religiosos, de los que se dice con frecuencia, como de Ayax, que los han aprendido de «los espíritus» (E. Lombard, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et les phénomènes similaires*, 25 ss.).

25 Sóf. *E.R.* 1258: λυσσῶντι δ' αὐτῷ δαιμόνων δείκνυσί τις. El Mensajero sigue diciendo que Edipo fue «conducido» al lugar exacto (1260, ὡς ὑφηγητοῦ τινος); en otras palabras, se le atribuye una clarividencia momentánea de origen sobrenatural.

26 Platón, *Tim.* 71E. Cf. Aristóteles, *div. p. somn.* 464ª 24: ἐνίους τῶν ἐκστατικῶν προορᾶν.

27 Heráclito, fr. 92 D.: Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ ρὸν θεόν. El contexto del fragmento en Plutarco (*Pyth. or.* 6, 397A) hace prácticamente seguro que las palabras διὰ τὸν θεόν son parte de la cita, y que el dios en cuestión es Apolo (cf. Delatte, *Conceptions de l'enthousiasme*, 6, n. I).

28 *Psyche*, trad. ingl., 260, 289 ss.

29 La opinión de Rohde sigue dándose por supuesta, p. ej., por Hopfner en P.-W., s. v. μαντική; E. Fascher, Προφήτης, 66; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 60; Oesterreich, *Possession*, 311. La contradicen: Farnell, *Cults*, IV.190 ss.; Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, II.30; Nilsson, *Geschichte*, I.515 s.; Latte, «The Coming of Pythia», *Harv. Theol. Rev.* 33 (1940) 9 ss. El Profesor Parke, *Hist. of the Delphic Oracle*, 14, se inclina a pensar que Apolo heredó la Pitia del primitivo oráculo de la Tierra en Delfos; fundándose en que esto explica su sexo (lo natural sería que Apolo tuviera un sacerdote varón); pero Latte responde adecuadamente, a mi juicio, a este argumento.

30 Eurípides hace afirmar a Tiresias que Dionisos es, entre otras cosas, un dios de la profecía extática (*Ba.* 298 ss.); y de Herod. 7.111 resulta claro que en su oráculo de Trecena, en el país de los Satras, se practicó realmente el trance de mediums femeninos (cf. Eur. *Hec.* 1267, donde se la llama ὁ Θρῃξὶ μάντις). Pero en Grecia encontró ya instalado un dios mántico, por lo que parece haber abdicado de esta función, o al menos haberla dejado pasar a segundo plano. En la época romana tuvo un oráculo hipnótico (con un sacerdote varón) en Anficlea, en la Fócida (Paus, 10.33.11, *IG* IX.1.218); pero esto no está atestiguado antes y el culto presenta rasgos orientalizantes (Latte, *loc. cit.*, 11).

31 Fenicia: Gressmann, *Altorientalische Texte u. Bilder zum A.T.* I.225 ss. Hititas: A. Götze, *Kleinasiatische Forschungen*, I.219; O. R. Gurney, «Hittite Prayers of Mursili II», *Liverpool Annals*, XXVII. Cf. C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East* (Schweich Lectures, 1945), 20 ss. Poseemos también una serie de oráculos asirios, que datan del reinado de Esarhaddon, en que la diosa Ishtar declara hablar por boca de una sacerdotisa (¿en trance hipnótico?), cuyo nombre se da; v. A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, 42 ss. Como de los θεομάντεις, en Platón, *Apol.* 22c, se dice de tales profetas que «profieren lo que no saben» (A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, 25). Gadd considera a la profecía extática en general más antigua que la adivinación por arte («los oráculos y la profecía tienden a anquilosarse en las prácticas de la adivinación formal»); y Halliday es de la misma opinión (*Greek Divination*, 55 ss.).

32 Nilsson, *Greek Popular Religion*, 79, siguiendo a B. Hrozny, *Arch. Or.* 8

(1936) 171 ss. Desgraciadamente, la lectura «Apulunas», que Hrozny afirma haber descifrado en una inscripción jeroglífica hitita, es discutida por otros eruditos competentes: v. R. D. Barnett, *JHS* 70 (1950) 104.

33 Cf. Wilamowitz, «Apollon», *Hermes*, 38 (1903) 575 ss.; *Glaube* I.324 ss.; y (para los que no leen el alemán) su conferencia de Oxford sobre Apolo (1908), traducida por Murray.

34 Claros, Paus., 7.3.1; Branchidae (Dydima), *ibíd.*, 7.2.4. Cf. C. Picard, *Ephèse et Claros*, 109 ss.

35 Cf. la discusión de Farnell, *Cults*, IV.224. La documentación antigua se recoge *ibíd.*, 403 ss.

36 Herod. 1.182. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II. 207 ss., y Lattle, *loc. cit.*

37 Así Curtius, Meillet, Boisacq, Hofmann. Cf. Platón, *Fedro* 244c, y Eur., *Ba.* 299.

38 *Od.* 20.351 ss. No puedo estar de acuerdo con Nilsson, *Gesch.* I.154, en que esta escena es «contemplación poética, no la llamada videncia del futuro». El paralelo con el simbolismo de la visión céltica, observado por Monro, *ad loc.*, parece demasiado próximo para ser accidental. Cf. también Esq. *Eum.* 378 ss.: τοῖον ἐπὶ κνέφας ἀνδρὶ μύσους πεπόταται, καὶ δνοφεράν τιν' ἀχλὺν κατὰ δώματος αὐδᾶται πολύστονος φάτις, y para la visión simbólica de la sangre, Herod. 7.140.3 y el pasaje de Plutarco citado en la nota siguiente, así como *Njals Saga*, c. 126.

39 Plut. *Pirro*, 31: ἐν τῇ πόλει τῶν Ἀργείων ἡ τοῦ Λυκείου προφῆτις Ἀπόλλωνος ἐξέδραμε βοῶσα νεκρῶν ὁρᾶν καὶ φόνου κατάπλεω τὴν πόλιν.

40 En ocasiones y épocas determinadas sólo podía disponerse de él mediante algún artificio análogo a la «bola de cristal» de la Edad Media. Esto se hacía quizá en el santuario secundario de Apolo en Κυανέαι, en Licia, donde Pausanias dice que era posible ἔσω ἐνιδόντα τινὰ ἐς τὴν πηγὴν ὁμοίως πάντα ὁπόσα θέλει θεάσασθαι (7.21.13).

41 ἔνθεος nunca quiere decir que el alma ha dejado el cuerpo y está «en Dios», como Rohde parece dar a entender implícitamente en algunos lugares, sino siempre que el cuerpo tiene un dios dentro, así como ἔμψυχος significa que tiene una ψυχή dentro de él (v. Pfister en *Pisciculi F. J. Doelger dargeboten* [Münster, 1939], 183). Tampoco puedo aceptar la idea de que la Pitia estaba ἔνθεος sólo en el sentido de hallarse «en un estado de gracia resultante de la ejecución de ritos» ni la de que su «éxtasis inspirado» es invención de Platón, como lo ha sostenido recientemente P. Amandry en un cuidadoso y erudito estudio que desgraciadamente apareció demasiado tarde para que yo lo utilizara en la preparación de este capítulo, *La Mantique apollinienne à Delphes*, (París, 1950), 234 s. Tiene razón al rechazar la Pitia «frenética» de Lucano y de la tradición vulgar, pero vicia su argumento el supuesto (todavía corriente entre quienes no han visto nunca a un «medium» en el trance hipnótico) de que la «posesión» es necesariamente un estado de excitación histérica. También parece entender mal *Fedro* 244B, que seguramente no quiere decir que además de las declaraciones que hacía la Pitia en estado de trance, daba otros oráculos (de inferior calidad) en su estado normal ( σωφρονοῦσα ), sino sólo que aparte de su condición de «medium» no tenía ningún don especial (cf. más abajo, nota 53).

42 Ar. *apud* Sext. Emp. *adv. dogm.* 3.20 s.=fr. 10 Rose (cf. Jaeger, *Aristotle*, trad. ingl. 160 s.); *Probl.* 30.954a 34 ss.; R. Walzer, «Un frammento nuovo di Aristotele», *Stud. ital. di Fil. Class.* N. S. 14 (1937) 125 ss.; Cic. *de divin.* 1.18, 64, 70, 113; Plut. *def. orac.* 39 s., 431E ss. Cf. Rohde, *Psyche*, 312 s.

43 Algunos autores (p. ej., Farnell, *Greece and Babylon*, 303) emplean los

términos «chamanismo» y «posesión» como si fueran sinónimos. Pero el rasgo característico del chamanismo no es la entrada de un espíritu ajeno en el chamán; es la liberación del espíritu del chamán, que deja su cuerpo y emprende un viaje mántico o «excursión psíquica». Pueden asistirle seres sobrenaturales, pero el elemento decisivo es su propia personalidad. Cf. Oesterreich, *op. cit.*, 305 ss., y Meuli, *Hermes* (1935) 144. Más adelante, en el capítulo V, se discuten los profetas griegos de tipo chamanístico.

44 Cf. Minuc. Félix, *Oct.* 26 s., y los pasajes reunidos por Tambornino, *de antiquorum daemonismo* (*RGVV* VII, 3).

45 «Deus inclusus corpore humano iam, non Cassandra, loquitur», dice Cicerón (*de divin.* I.67) con referencia a una vieja tragedia latina, probablemente el *Alexander*, de Enio. Esquilo presenta a Casandra como una vidente más bien que como una «medium»; pero hay una aproximación a la idea de posesión en *Agam.* 1269 ss., donde ella ve de repente su propia acción de despojarse de los símbolos de vidente (1266 s.) como la acción de Apolo mismo. Sobre la posesión de la Sibila por Apolo y de Bakis por las Ninfas, v. Rohde, *Psyche*, ix, n. 63. (Dudo que Rohde tenga razón al suponer que Bakis fué originariamente un título descriptivo genérico, como σίβυλλα, *ibid.*, n. 58. Cuando Aristóteles habla de Σίβυλλαι καὶ Βακίδες καὶ οἱ ἔνθεοι πάντες [Probl. 954a 36], y Plutarco de Σίβυλλαι αὗται καὶ Βακίδες [*Pyth. or.* 10, 399a], quieren decir probablemente «personas como la Sibila y Bakis». De modo semejante se empleaba el término Εὐρυκλεῖς [Plut. *def. orac.* 9, 414E; Σ Platón, *Sof.* 252c]; pero Euricles fue ciertamente una persona histórica. Y cuando Filetas, *apud* Σ Ar. *Paz* 1071, distingue tres diferentes Βακίδες, está meramente empleando un expediente común de los eruditos alejandrinos para reconciliar afirmaciones inconsistentes relativas a la misma persona. En todos los demás lugares Bakis aparece como un profeta individual.)

46 Platón los llama θεομάντεις y χρησμῳδοί (*Apol.* 22c, *Menón* 99c), o χρησμῳδοί y μάντεις θεῖοι (*Ion* 534c). Caen en un ἐνθουσιασμός y profieren (¿en estado de trance?) verdades de las que no saben nada, distinguiéndose así unos y otros claramente de los μάντεις, que «se fían de los pájaros» (*Fil.* 67B) y de los χρησμολόγοι, que no hacen sino citar o explicar viejos oráculos. Platón no dice nada que indique que tienen categoría oficial. V. Fascher, Προφήτης, 66 ss.

47 Plut. *def. orac.* 9.414E, τοὺς ἐγγαστριμύθους, Εὐρυκλέας πάλαι, νυνὶ Πύθωνας προσαγορευομένους: Hesiq. s. v. ἐγγαστρίμυθος· τουτόν τινες ἐγγαστρίμαντιν, οἱ δὲ στερνόμαντιν λέγουσι... τοστον ἡμεῖς Πύθωνα νῦν καλοῦμεν. El término más decoroso, στερνόμαντις, procede de las Αἰχμαλωτίδες de Sófocles, frag. 59P. Sobre los mediums particulares de la antigüedad tardía, v. Ap. II, pp. 144 ss.

48 Ar. *Avisp.* 1019, y escol.; Platón, *Sof.* 252c, y escol.

49 ἐντὸς ὑποφθεγγόμενον, Platón, *loc. cit.* L.-S. entiende ὑποφθεγγόμενον en el sentido de «hablando en voz baja»; pero el otro sentido, que adopta Cornford, viene mucho mejor con el contexto.

50 Como lo hace notar Starkie *ad loc.*, Ar. *Avisp.* 1019 no implica necesariamente ventriloquismo en el sentido moderno de la palabra, y algunos de los otros datos lo excluyen decididamente. Cf. Pearson sobre Sóf. frag. 59.

51 Plut. *def. orac., loc. cit.*, donde su estado de posesión se compara con el atribuído comúnmente a la Pitia, aunque no está claro hasta dónde se extiende la comparación. Escol. Platón, *loc. cit.*, δαίμονα... τὸν ἐγκελευόμενον αὐτῷ περὶ τῶν μελλόντων λέγειν. No debemos fiarnos de la declaración de Suidas de que invocaban las almas de los muertos; sacó esta

idea de I Sam. 28 (la bruja de Endor), y no, como confirma Halliday, de Filócoro.

52 Hip. *Epid.* 5.63 (=7.28) ἀνέπνεεν ὡς ἐκ τοῦ βεβαπτίσθαι ἀναπνέουσι, καὶ ἐκ τοῦ στήθεος ὑπεφόφεεν, ὥσπερ αἱ ἐγγαστρίμυθοι λεγόμεναι. El informe de una observadora crítica sobre la famosa «medium» Mrs. Piper declara que en pleno trance «la respiración es una mitad más lenta que la normal, y muy estertorosa», y a continuación sugiere que «esta alteración profunda de la respiración, con la disminución consiguiente en la oxigenación de la sangre... es probablemente el medio por el cual se impide el funcionamiento de la conciencia normal» (Amy Tanner, *Studies in Spiritualism*, 14, 18).

53 Plut. *Pyth. orac.* 22.405c. Elio Arístides, *orat.* 45.11 Dind., dice que las Pitias no tienen en su condición normal ninguna ἐπιστήμη especial, y que cuando están en trance no hacen uso de ningún conocimiento que puedan poseer. Tácito nos dice que el profeta inspirado de Claros era *ignarus plerumque litterarum et carminum* (*Anales* 2.54).

54 Ambos tipos se daban en la posesión teúrgica (v. Ap. II, p. 158). Ambos eran conocidos de Juan Casiano en el siglo IV d. C.: «algunos demoníacos», observa, «están tan excitados que no se dan cuenta de lo que hacen o dicen; pero otros lo saben y lo recuerdan después» (*Collationes patrum*, 7.12). Y ambos aparecen en la posesión salvaje y en los mediums espiritistas.

55 Sobre las sacerdotisas de Dodona es claro e inequívoco el testimonio de Elio Arístides: ὕστερον οὐδὲν ὧν εἶπον ἴσασιν (*orat*, 45.11). Lo que dice sobre las Pitias es menos explícito: se pregunta respecto de ellas τίνα ἐπίστανται δή που τέχνην τότε (sc. ἐπειδὰν ἐκστῶσιν ἑαυτῶν), αἵ γε οὐχ οἷαί τέ εἰσι φυλάττειν οὐδὲ μεμνῆσθαι; (45.10). Estrictamente hablando esto no implica necesariamente sino que no pueden recordar *por qué* dijeron lo que dijeron. El lenguaje empleado por otros autores acerca de las Pitias es demasiado vago para permitir ninguna inferencia segura.

56 Plut. *def. orac.* 51,438C: οὔτε γὰρ πάντας οὔτε τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ διατίθησις ὡσαύτως ἡ τοῦ πνεύματος δύναμις (la afirmación es de carácter general, pero debe incluir a la Pitia, como lo muestra el contexto).

57 *Ibíd.*, 438B: ἀλάλου καὶ κακοῦ πνεύματος οὖσα πλήρης. Espíritus «mudos» son los que se niegan a decir su nombre (Lagrange sobre Marcos 9:17; Campbell Bonner, «The Technique of Exorcism», *Harv. Theol. Rev.* 36 [1943] 43 s.). «Una exhalación muda» (Flacelière) apenas bien sentida.

58 ἀνείλοντο... ἔμφρονα. Esta es la lectura de todos los MSS existentes, y tiene sentido razonable. Al citar el pasaje anteriormente (*Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray*, 377) fui lo bastante descuidado para aceptar ἔκφρονα de Wyttenbach.

59 Yo mismo he visto a un medium amateur desplomarse de un modo semejante en un trance, aunque sin los mismos fatales resultados. Para casos de posesión que han ocasionado la muerte, v. Oesterreich, *op. cit.* 93, 118 s., 222 ss., 238. Es completamente innecesario suponer con Flacelière que la muerte de la Pitia debe haberse debido a la inhalación de «vapores» mefíticos (que, de matarla, la habrían matado inmediatamente, y que en cualquier caso habrían afectado a las demás personas presentes). La pintura imaginaria que hace Lucano de la muerte de una Pitia anterior (*Fars.* 5.161 ss.) le fue quizá sugerida por el incidente que registra Plutarco, que puede fecharse entre los años 57-62 d. C. (J. Bayet, *Mélanges Grat.*, I.53 ss.).

60 Puede decirse que, estrictamente, el texto sólo prueba que la Pitia se hallaba al alcance del oído de los sacerdotes y consultantes (R. Flacelière,

«Le Fonctionnement de l'Oracle de Delphes au temps de Plutarque» *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes à Gand* [*Etudes d'Archéologie Grecque*], 2 [1938] 69 ss.). Pero no apoya la idea de Flacelière de que la Pitia estaba separada de ellos por una puerta o cortina. Y la frase δίκην νεὼς ἐπειγομένης hace pensar más bien en una impresión visual; se estremeció como un barco en una tormenta. Respecto del procedimiento seguido por Delfos en épocas anteriores, no puedo llegar a juicio alguno seguro: la documentación literaria es o desesperadamente vaga o imposible de reconciliar con hallazgos arqueológicos. En Claros, el relato de Tácito sugiere (*An.* 2.54) y Iamblico afirma expresamente (*de myst.* 3.11), que el profeta inspirado no estaba visible. En el santuario de Apolo en Ptous, Beocia, los mismos consultantes oyen hablar al πρόμαντις inspirado y apuntan sus palabras (Herod. 8.135).

[61] Plut. *Q. Conv.* 1.5.2, 623B: μάλιστα δὲ ὁ ἐνθουσιασμὸς ἐξίστησι καὶ παρατρέπει τό τε σῶμα καὶ τὴν φωνὴν τοῦ συνήθους καὶ καθεστηκότος. En tono de su voz en que hablaba la persona «posesa» era uno de los síntomas de los cuales los καθαρταί sacaban inferencias respecto del espíritu que la poseía (Hip. morb. sacr. i. VI.360.15 L.). En todas partes del mundo se registra el hecho de que los «posesos» hablaban con voz alterada: v. Oesterreich, *op. cit.*, 10, 19-21, 133, 137, 208, 247 s., 252, 254, 277. Así también la famosa Mrs. Piper cuando estaba «poseída» por un control masculino hablaba «con una voz inequívocamente masculina, pero bastante apagada» (*Proc. Society for Psychical Research*, 8.127).

[62] Cf. Parke, *Hist. of the Delphic Oracle*, 24 ss., y Amandry, *op. cit.*, caps. xi-xiii, donde se discute la documentación antigua sobre estos puntos. El contacto con el árbol sagrado de un dios como medio de obtener su epifanía puede remontarse hasta los tiempos minoicos (B. Al, *Mnemosyne*, Ser. III, 12 [1944] 215). Sobre las técnicas empleadas para inducir el trance en la antigüedad tardía, v. Ap. II, p. 137.

[63] Oesterreich, *op. cit.*, 319, n. 3.

[64] Para Claros v. Máximo Tirio, 8, 1c, Tác. *An.* 2.54, Plinio, *H.N.* 2.232. La observación de Plinio de que el beber el agua de la fuente sagrada acortaba la vida es probablemente una mera racionalización de la creencia, muy extendida, según la cual las personas que están en contacto con lo sobrenatural mueren jóvenes. No tenemos seguridad sobre el procedimiento seguido en Branquidas, pero una inscripción ha confirmado la existencia de una fuente con propiedades proféticas (Wiegand, *Abh Berl. Akad.* 1924, Heft I, pág. 22). Para otras fuentes de las que se decía que causaban la locura, cf. Halliday, *Greek Divination*, 124 s. sobre el procedimiento sumamente primitivo seguido en Argos, v. 2.24.I, que tiene buenos paralelos en los pueblos salvajes (Oesterreich, *op. cit.*, 137, 143 s.; Frazer, *Magic Art*, I.383).

[65] Wilamowitz, *Hermes*, 38 (1904), 579; A. P. Oppé, «The Chasm at Delphi», *JHS* 24 (1904), 214 ss.

[66] Oppé, *loc. cit.*; Courby, *Fouilles de Delphes*, II.59 ss. Pero sospecho que la creencia en la existencia de alguna clase de grieta debajo del templo es mucho más antigua que la teoría de los vapores, y probablemente hizo pensar en ésta a los racionalistas en busca de una explicación. En *Co.* 953 el coro de Esquilo llama a Apolo μέγαν ἔχων μυχὸν χθονός, y la frase correspondiente en el verso 807, ὦ μέγα ναίων στόμιον, debe, a mi juicio, referirse asimismo a Apolo. Este modo de hablar no sería natural si el poeta estuviera pensando únicamente en la garganta del Pleistos; el templo no está en la garganta, sino dominándola. Parece tratarse más bien de una fraseología tradicional que se remonta a los días del oráculo de la Tierra: para sus implicaciones, cf. Hesiquio, *Teog.* 119: Τάρταρά

τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονός: Esq. *Prom.* 433: Ἄιδος... μυχὸς γᾶς. Pind. *Pít.* 4.44: χθόνιον Ἀίδα στόμα. El στόμιον que se interpretó posteriormente como un canal para los vapores (Estrabón, 9.3.5., pág. 419: ὑπερκεῖσθαι δὲ τοῦ στομίου τρίποδα ὑψηλόν, ἐφ' ὃν τὴν Πυθίαν ἀναβαίνουσαν δεχομένην τὸ πνεῦμα ἀποθεσπίζειν) había sido concebido originariamente, a mi entender, como una avenida para los sueños.

67 Por ej., Leicester B. Holland, «The Mantic Mechanism of Delphi», *AJA* 1933, 201 ss.; R. Flacelière, *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes a Gand,* 2 (1938) 105 s. Para la opinión contraria, v. E. Will, *Bull. Corr. Hell.* 66-67 (1942-1943) 161 ss., y Amandry, *op. cit.*, cap. xix.

68 Herod. 6.66; cf. Paus. 3.4.3. De modo semejante, fue a la Pitia a quien Pleistonax fue acusado de sobornar en una ocasión posterior (Tuc. 5. 16.2). Tucídides podría estar hablando de un modo impreciso, pero no Herodoto, que da el nombre de la Pitia. Al escéptico, sin embargo, siempre le queda el recurso de decir que Herodoto no hace sino reproducir una versión oficial délfica de lo que ocurrió. (Amandry desdeña estos pasajes y se inclina a considerar a la Pitia como un mero accesorio, *op. cit.*, 120 ss.).

69 Parke, *op. cit.* 37. Fascher, oponiendo la profecía griega a la hebrea, duda que «fuera posible verdadera profecía dentro del marco de una institución» (*op. cit.* 59); y la duda parece justificada por lo que se refiere a las respuestas sobre asuntos de interés público. La influencia de la política institucional puede haber sido menor en las respuestas a consultantes particulares, que deben haber constituído la mayor parte en todos los tiempos, aun cuando se han conservado pocos ejemplos auténticos.

70 Es prácticamente seguro que la respuesta en verso, que había dejado de usarse en tiempo de Plutarco, fue la más antigua; algunos mantuvieron incluso que el hexámetro se había inventado en Delfos (Plut. *Pyth. orac.* 17, 402D; Plinio, *H.N.* 7.205, etc.). Estrabón asegura que la Pitia misma hablaba a veces ἔμμετρα (9.3.5, p. 419), y Tácito dice lo mismo del profeta inspirado de Claros (*An.* 2.54). Estas afirmaciones de Estrabón y Tácito han sido puestas en duda (recientemente por Amandry, *op. cit.*, 168), pero no son en modo alguno increíbles. Lawson conoció a un profeta griego moderno, «indiscutiblemente loco», que poseía «una facultad extraordinaria de llevar su parte en una conversación en forma métrica, aunque no muy poética» (*op cit.*, 300). Y el misionero americano Nevius oyó en China a una «posesa» improvisar versos durante horas: «Todo lo que decía se hallaba en verso medido y lo recitaba con un sonsonete monótono... Las expresiones rápidas, perfectamente uniformes, y continuadas, nos parecían imposibles de ser simuladas o premeditadas (J. L. Nevius, *Demon Possession and Allied Themes,* 37 s.). Entre los antiguos pueblos semíticos «si alguien recitaba versos y aleluyas era señal de que había hablado con los espíritus» (A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites,* 245). De hecho, el habla automática o de tipo inspirado tiende siempre a adoptar esquemas métricos (E. Lombard, *De la Glossolalie,* 207 ss.). Pero generalmente, sin duda, las manifestaciones de la Pitia tuvieron que ser versificadas por otros; Estrabón, *loc. cit.*, nos habla de poetas retenidos allí con este fin, y Plutarco, *Pyth. orac.* 25, 407B, menciona la sospecha de que en el pasado hacían a veces más de lo que era su deber. En Branquidas está atestiguada por las inscripciones la existencia, en el siglo II a. C., de un χρησμογράφιον (¿oficina para redactar, o registrar, las respuestas?) (*Rev. de Phil.* 44 [1920] 249, 251), y en Claros eran distintas, por lo menos en los tiempos romanos, las funciones de προφήτης (¿medium?) y θεσπιῳδῶν

(¿versificador?) (Dittenberger, *OGI* II, n.º 530). En la *Dublin Review*, 1931, se hallará un interesante análisis de todo el problema por Edwin Bevan.

71 Los griegos tenían perfecta conciencia de la posibilidad de fraude en casos particulares; los instrumentos del dios eran falibles. Pero esto no perturbaba su fe en la existencia de una inspiración divina. Hasta Heráclito la admite (frag. 93), despreciando como desprecia los elementos supersticiosos de la religión de su tiempo; y a Sócrates se le representa como un creyente profundamente sincero. Sobre la actitud de Platón, v. más abajo, cap. VII, pp. 112 y 116 s. Aristóteles y su escuela, a la vez que rechazan la divinización inductiva, mantienen el ἐνθουσιασμός, así como los estoicos; la teoría según la cual aquél era ἔμφυτος, o provocado por vapores, no invalidaba su carácter divino.

72 Fue así desde el principio; a Delfos se le prometió su parte de las multas que habían de pagar los colaboradores (Herod. 7.132.2); los hogares profanados por la presencia del invasor volvieron a encenderse, siguiendo la orden del Oráculo, con fuego del de Apolo (Plut. *Arístides* 20).

73 Es de notar que lo más parecido a una organización eclesiástica que transcendiera la ciudad-estado individual fue el sistema de ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι que explicaban el derecho ritual apolíneo en Atenas y sin duda en otras partes. (Cf. Nilsson, *Gesch*, 1.603 ss.).

74 Esq. *Eum.* 616 ss.: οὐπώποτ' εἶπον μαντικοῖσιν ἐν θρόνοις... ὃ μὴ κελεύσαι Ζεὺς Ὀλυμπίων πατήρ.

75 Cic. *de divin.* 2.117: «quando ista vis autem evanuit? an postquam homines minus creduli esse coeperunt?» Sobre la base social de los cambios en la creencia religiosa v. Kardiner, *Psychological Frontiers of Society*, 426 s. Es significativo el hecho de que la creciente tensión social y el aumento de la ansiedad neurótica de los últimos tiempos del Imperio fueron acompañados de un resurgimiento del interés por los oráculos: v. Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike.*

76 Ivan M. Linforth, «The Corybantic Rites in Plato», *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philol.*, Vol. 13 (1946), N.º 5; «Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244DE», *ibíd.*, N.º 6.

77 «Maenadism in the Bacchae», *Harv. Theol. Rev.* 33 (1940), 155 ss. V. el Apéndice I de este libro.

78 Cf. Eur. *Bac.* 77, y Varrón *apud* Serv. ad Virg. *Georg.* 1.166: «Liberi patris sacra ad purgationem animae pertinebant». Quizá debiéramos relacionar esto con el culto de Διόνυσος ἰατρός, recomendado a los atenienses, según se dice, por Delfos. (Aten. 22E, cf. 36B).

79 Hesíodo, *Erga* 614, Teog. 941; Hom. *Il.* 14.325. Cf. También Píndaro, frag. 9.4 Bowra (29 S.): τὰν Διωνύσου πολυγαθέα τιμάν, y la definición de las funciones de Dioniso en Eur. *Bac.* 379 ss., θιασεύειν τε χοροῖς μετά τ' αὐλοῦ γελάσαι ἀποπαῦσαί τε μερίμνας, κτλ.

80 Cf. Eur. *Bac.* 421 ss., y mi nota *ad loc.* De aquí el apoyo que el culto dionisíaco recibió de Periandro y de los Pisistrátidas; de aquí también, quizá, el escasísimo interés que Homero se toma por él (aunque está familiarizado con las ménades, *Il.* 22.460), y el desprecio con que lo miraba Heráclito (el frag. 14 deja su actitud suficientemente en claro, cualquiera que sea el sentido del frag. 15).

81 V. el cap. II. p. 34; y para Λύσιος, el Apéndice I, p. 138. El artículo de E. H. Norman, «Mass Hysteria in Japan», *Far Eastern Survey* 14 (1945) 65 ss., ilustra muy bien la conexión entre la histeria «dionisíaca» de masas y condiciones sociales intolerables.

82 Cf. el *Himno Hom.* 7.34 ss. Fue, a mi entender, como Maestro de Ilusio-

nes como Dioniso se convirtió en el patrono de un nuevo arte, el arte del teatro. Ponerse una máscara es el modo más sencillo de dejar de ser uno mismo (cf. Lévy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural*, 123 ss.). El uso teatral de la máscara deriva probablemente de su uso mágico: Dioniso se convirtió en el siglo VI en el dios del teatro porque había sido durante mucho tiempo el dios de la mascarada.

83 Herodoto, 4.79.3. Para el significado de μαίνεσθαι. cf. Linforth. «Corybantic Rites», 127 s.

84 Pfister ha expuesto buenas razones para creer que ἔκστασις, ἐξίστασθαι, no implicaban en un principio (como lo dio por sentado Rohde) la idea de que el alma salía del cuerpo; estos términos son de uso muy corriente en los autores clásicos para expresar cualquier cambio repentino de intención o de talante («Ekstasis», *Pisciculi F. J. Doelger dargeboten*, 178 ss.) ὁ αὐτός εἰμι καὶ οὐκ ἐξίσταμαι, dice Pericles a los atenienses (Tuc. 2.61.2); τὰ μηδὲ προσδοκώμεν' ἔκστασιν φέρει, dice Meandro (frag. 149); y en tiempos de Plutarco uno podía descubrirse a sí mismo como ἐκστατικῶς ἔχων, queriendo decir meramente que se sentía, como decimos nosotros, «excitado» o «fuera de sí» (Plut. *gen. Socr.* 588A). Cf. también Jeanne Croissant, *Aristote et les mystères*, 41 s.

85 [Apolod.] *Bibl.* 22.2. Cf. Rohde, *Psyche*, 287; *Boyancé, Le Culte des Muses chez les Philosophes Grecs*, 64 s. Ha sido opinión común de los eruditos desde Rohde que en *Fedro* 244DE Platón está pensando en la historia de Melampo; pero véase, en contra, Linforth, «Telestic Madness», 169.

86 Boyancé, *op. cit.*, 60 ss., trata de encontrar supervivencias de la originaria función catártica del dios (cuya importancia recalca, con razón) incluso en sus fiestas áticas. Pero sus argumentos son altamente especulativos.

87 Esto se ve claro en Platón, *Leyes* 815CD, donde describe, y rechaza como «no civilizadas» ( οὐ πολιτικόν ), ciertas danzas miméticas «báquicas», en que se imitaba a Ninfas, Panes, Silenos y Sátiros, y que se ejecutaban περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας. Cf. también Arístides Quintiliano, *de música* 3.25, p. 93 Jahn: τὰς Βακχικὰς τελετὰς καὶ ὅσαι ταύταις παραπλήσιοι λόγου τινὸς ἔχεσθαί φασιν ὅπως ἂν ἡ τῶν ἀμαθεστέρων ποίησις διὰ βίον ἢ τύχην ὑπὸ τῶν ἐν ταύταις μελῳδιῶν τε καὶ ὀρχήσεων ἅμα παιδιαῖς ἐκκαθαίρηται (citado por Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères*, 121). En otros pasajes que se citan a veces a este propósito, el término βακχεία puede estar empleado metafóricamente para indicar cualquier estado de excitación: por ej. Platón *Leyes* 790E (Cf. Linforth, «Corybantic Rites», 132); Esq. *Co.* 698, que interpreto como una alusión al κῶμος de las Ἐρινύες (*Agam.* 1186 ss., cf. *Eum.* 500).

88 Eur. *Hip.* 141 ss.; Hip. *morb. sacr.* i.VI.360.13 ss. L.

89 Se creía que Pan no sólo producía el pánico (Πανικὸν δεῖμα), sino también el desmayo y el colapso (Eur. *Med.* 1172 y Σ). Es bastante probable que en un principio los pastores arcadios atribuyeran los efectos de la insolación a la cólera del dios pastor; y que empezara a considerársele causante del pánico debido al terror repentino que a veces se apodera de un rebaño de ganado (Tambornino. *op. cit.* 68 s.). Cf. con la definición que Suidas da del pánico, según la cual éste tiene lugar ἡνίκα αἰφνίδιον οἵ τε ἵπποι καὶ οἱ ἄνθρωποι ἐκταραχθῶσι y la observación de Filodemo, π. θεῶν, col. 13 (Scott, *Fragm. Herc.* n.º 26), de que los animales están sujetos a peores ταραχαί que los hombres. La asociación de Apolo Νόμιος con la μανία puede tener un origen semejante.

90 Eur. *Hip.* 143 s. habla como si ambos cultos fueran distintos, y así lo hace también Dion. Hal. *Demóst.* 22. Pero los Coribantes fueron originariamen-

te el séquito de Cibeles; Cibeles, como los Coribantes, tenía una función sanadora (Pínd. *Pít.* 3.137 ss.; Diógenes trág. 1.5, pág. 776 N.; Diodoro 3.58.2); y esta función incluía la curación de la μανία (el propio Dioniso es «purgado» de su locura por Rea-Cibeles [Apolod.] *Bibl.* 3.5.1). Y me parece razonable suponer que en tiempo de Píndaro ambos ritos eran semejantes, si no idénticos, ya que Píndaro escribió ἐνθρονισμοί (Suidas, s. v. Πίνδαρος), hecho que es lógico relacionar, por un lado, con el rito coribántico de la θρόνωσις o el θρονισμός descrito por Platón, *Eutid,* 277D, y por Dión Cris. *Or* 12.33.387 R., y, por otro lado, con el culto de la Madre establecido por el mismo Píndaro (Σ Pínd. *Pít.* 3.137; Paus. 9.25.3). Si esto es así, podemos suponer que el rito Coribántico fue una especie de brote del culto de Cibeles, que heredó la función curadora de la diosa y desarrolló gradualmente una existencia independiente (cf. Linforth, «Corybantic Rites», 157).

91 La τελετή anual de Hécate en Egina, aun cuando sólo nos está atestiguada por autores tardíos (testimonios en Farnell, *Cults*, II.597, n.º 7), es, sin duda, antigua: pretendía haber sido fundada por Orfeo (Paus. 2.30.2). Sus funciones eran presumiblemente catárticas y apotropáicas (Dión Cris. *Or.* 4.90). Pero la idea de que éstas estaban específicamente orientadas a la curación de la μανία parece descansar exclusivamente en la interpretación de Lobeck de Ar. *Avisp.* 122 διέπλευσεν εἰς Αἴγιναν como una alusión a esta τελετή (*Aglaophamus,* 242), que apenas pasa de ser una hipótesis razonable.

92 Ar. *Avisp.* 119; Plut. *Amat.* 16, 758F; Longino, *Subl.* 39.2 Cf. Croissant, *op. cit.,* 59 ss.; Linforth, «Corybantic Rites», 125 s.; y Ap. I. La semejanza esencial de los dos ritos explica que Platón pueda usar συγκορυβαντιᾶν y συμβακχεύειν como sinónimos (*Banq.* 228B, 234D), y hablar de αἱ τῶν ἐκφρόνων βακχειῶν ἰάσεις en relación con lo que acaba de describir como τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα (*Leyes* 790DE).

93 Platón, *Banq.* 215E: πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται. Estoy de acuerdo con Linforth en que se trata aquí de una alusión al efecto de los ritos, aunque se produjeran efectos semejantes en la posesión espontánea (cf. Menandro, *Theophoroumene* 16-28 K.).

94 Platón, *Ión* 553E: οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται. Plinio, *H.N.* 11.147: «Quin et patentibus dormiunt (oculis) lepores multique hominum, quos κορυβαντιᾶν Graeci dicunt.» El último pasaje difícilmente puede referirse al sueño ordinario, como supone Linforth («Corybantic Rites», 128 s.), porque *a*) la afirmación sería falsa, como debe haberlo sabido Plinio, y *b*) es difícil comprender por qué el hábito de dormir con los ojos abiertos había de tomarse como prueba evidente de posesión. Estoy de acuerdo con Rodhe (*Psyche* ix, n. 18) en que Plinio alude a «un estado emparentado con el de hipnosis»; la danza ritual extática podía bien provocar un estado de esta índole en los de temperamento propicio. Luciano, *Jup. Trag.* 30, menciona el κίνημα κορυβαντῶδες entre los síntomas de trance mántico incipiente. Sobre los efectos del ritual dionisiaco comparable, v. Plut. *Mul. Virt.* 13, 249E (Ap. I p. 13).

95 Teofrasto, fr. 91 W.; Platón, *Rep.* 298C, 501A. Cf. Croissant, *op. cit.*, cap. iii; Boyancé, *op. cit.*, I, cap. vi. Ejemplos grotescos de la significación emocional de la música de flauta son dos extraños casos patológicos que han llegado hasta nosotros. En uno de ellos, registrado por Galeno (VII.60 s. Kühn), el paciente, sano por lo demás, era víctima de una especie de alucinación persecutoria en que veía y oía, de día y de noche, quiméricos flautistas (cf. Aetius, Ἰατρικά 6.8, y Platón, *Critón* 54D). En el otro, el

pánico se apoderaba del paciente cada vez que oía tocar la flauta en una fiesta (Hip. *Epid.* 5.81, V.250 L.).

96 *Leyes* 790E: δείματα δι' ἕξιν φαύλην τῆς ψυχῆς τινα. Cf. *H. Orph.* 39.1 ss., donde se llama al demonio coribántico φόβων ἀποπαύστορα δεινῶν.

97 «Coribantic Rites», 148 ss.

98 v. *supra*, n. 87. En otro lugar nos dice Aristóteles que los ἐνθουσιασμοί en general, faltos de tratamiento adecuado, pueden producir δεισιδαιμονίας τε καὶ ἀλόγους φόβους (*de musica*, pág. 42 Jahn). Mlle. Croissant ha probado que hay varias razones para pensar que estas afirmaciones proceden de una buena fuente peripatética, probablemente de Teofrasto (*op. cit.*, 117 ss.). Podemos hacer notar que la «ansiedad» (φροντίς) se considera en el tratado hipocrático *de morbis* (2.72, VII.108 s. L.) como un tipo especial de estado patológico; y que algunas ansiedades de tipo religioso, especialmente el temor a los δαίμονες, aparecen en descripciones clínicas, por ej., en Hip. *virg.* I (VIII.466 L.) y [Galeno] XIX.702. También se conocían las fantasías de un sentimiento exagerado de responsabilidad, así Galeno (VIII.190) cita melancólicos que se indentificaban a sí mismos con Atlas, y Alejandro de Tralles describe a una paciente suya que temía que el mundo se vendría abajo si doblaba el dedo del corazón (1.605 Puschmann). Hay aquí todo un interesante campo de estudio para un psicólogo o psiquiatra conocedor del mundo antiguo y que comprenda las implicaciones sociales del tema.

99 *Loc. cit. supra*, n. 88.

100 Como lo hace notar Linforth (*op. cit.*, 151), no se dice expresamente en ninguna parte que la perturbación que curaban los coribantes hubiera sido producida por ellos. Pero es un principio general de la medicina mágica, en Grecia como en otras partes, que sólo el que ha causado una enfermedad sabe curarla ( ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται ); de aquí la importancia que se da a descubrir la identidad del Poder de que está poseso el paciente. Sobre el efecto catártico, cf. la interesante relación de Areteo relativa a una ἔνθεος μανία (*morb. chron.* I.6 *fin.*) en que los pacientes acuchillaban sus propios miembros, θεοῖς ἰδίοις ὡς ἀπαιτοῦσι χαριζόμενοι εὐσεβεῖ φαντασίῃ. Después de esta experiencia se muestran εὔθυμοι, ἀκηδέες, ὡς τελεσθέντες τῷ θεῷ.

101 Ar. *Avisp.* 118 ss. V. *supra*, n. 91.

102 Platón, *Ión* 536C. De las dos opiniones mencionadas en el texto, la primera se corresponde en líneas generales con la de Linforth (*op. cit.*, 139 s., aun cuando este autor podría no aceptar el término «estado de ansiedad», y la segunda se remonta a Jahn (*NJbb* Supp.-Band X, 1844 231). Pero, como dice Linforth, «es difícil aceptar la noción de una obediencia dividida en una ceremonia religiosa singular». Sin embargo, la teoría de Jahn tiene en su apoyo, no sólo el empleo de κορυβαντιᾶν en otros pasajes de Platón, sino también, a mi juicio, el pasaje de las *Leyes* 791A, donde refiriéndose evidentemente a τά τῶν Κορυβάντων ἰάματα (790D), Platón habla de los pacientes curados como ὀρχουμένους τε καὶ αὐλουμένους μετὰ θεῶν οἷς ἂν καλλιεροῦντες ἕκαστοι θύωσι. Linforth arguye que aquí hay una transición «de lo particular a lo general, de los ritos coribánticos al principio a todo el conjunto de ritos relativos a la locura» (*op. cit.*, 133). Pero la interpretación más natural de los dos pasajes, tomados juntos, es la de que el rito coribántico incluía 1) una diagnosis musical; 2) un sacrificio ofrecido por cada paciente al dios a cuya música había respondido, y una toma de presagios; 3) una danza de aquéllos cuyos sacrificios habían sido aceptados, en la que se creía que tomaban parte las divinidades apaciguadas (¿quizá representadas por sacerdotes?) Tal

interpretación daría además un sentido más preciso a la extraña frase empleada en el *Banquete* 215C, donde se nos dice que las melodías atribuídas a Olimpo o a Marsias «pueden por sí mismas [es decir, sin ir acompañadas de danza, cf. Linforth, *op. cit.*, 142] producir la posesión y revelar a los que tienen necesidad de los dioses y de los ritos (τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους, al parecer las mismas personas aludidas como τῶν Κορυβαντιώντων en 215E). Según la interpretación que sugerimos se trataría de la clase de personas llamadas οἱ κορυβαντιῶντες en *Ión* 536C, y ambos pasajes se referirían al primer estadio, el del diagnóstico, del rito coribántico.

103 En los tiempos helenísticos y cristianos la diagnosis (que forzaba al espíritu intruso a revelar su identidad) era igualmente un requisito previo indispensable para el éxito del exorcismo: v. Bonner, *Harv. Theol. Rev.* 36 (1943) 44 ss. Sobre los sacrificios para curar la locura, cf. Plauto *Men.* 288 ss., y Varrón *R.R.* 2.4.16.

104 Platón, *Eutid.* 277D: καὶ γὰρ ἐκεῖ χορεία τίς ἐστι καὶ παιδία, εἰ ἄρα καὶ τετέλεσαι (discutido por Linfort, *op cit.*, 124 s.). La apelación a la experiencia del τετελεσμένος apenas sería natural, a mi parecer, excepto en boca de quien está, él mismo, τετελεσμένος.

105 V. cap. VII, p. 112.

106 Platón, *Leyes* 791A; Arist. *Pol.* 1342a 7 ss. Cf. Croissant, *op. cit.*, 106 s.; Linforth, *op. cit.*, 162.

107 Aristóxeno, fr. 26 Wehrli; cf. Boyancé, *op. cit.*, 103.

108 Teofrasto, fr. 88 Wimmer (= Aristóxeno, fr. 6), parece describir una cura musical (con la flauta) llevada a cabo por Aristóxeno, aunque el sentido del fragmento es oscuro debido a la corrupción del texto. Cf. también Aristóxeno, fr. 117, y Marciano Capella, 9, p. 493 Dick: «ad affectiones animi tibias Theophrastus adhibebat... Xenocrates organicis modulis lymphaticos liberabat».

109 Teofrasto, *loc. cit.* Pretendía asimismo (si es exacta la información que tenemos) que la música es buena para el desvanecimiento, la pérdida prolongada de razón, la ciática (!) y la epilepsia.

110 Censorino, *de die natali* 12 (cf. Celso, III.18); Celso Aureliano (es decir, Sorano), *de morbis chronicis* 1.5. En el folleto de Heiberg, *Geisteskrankheiten im klass. Altertum*, se hallará un útil resumen de las teorías médicas antiguas sobre la demencia y su tratamiento.

111 *Od.* 8.63 s. Las Musas inhabilitaron asimismo a Tamiris, *Il.* 2.594 ss. El peligro de un encuentro con ellas es inteligible si los filólogos tienen razón al relacionar μοῦσα con *mons* y considerarlas como originariamente ninfas de las montañas, ya que siempre se consideró peligroso encontrarse con una ninfa.

112 Hesíodo, *Teog.* 94 ss.

113 *Il.* 3.65 s.: οὔ τοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα / ὅσσα κεν αὐτοὶ δῶσιν' ἑκὼν δ'οὐκ ἄν τις ἕλοιτο.

114 Cf. W. Marg, *Der Character in der Sprache der frühgriechischen Dichtung*, 60 ss.

115 *Il.* 11.218, 16.772, 14.508. El último de estos pasajes ha sido considerado como una adición tardía tanto por los críticos alejandrinos como por los modernos; y los tres emplean una fórmula convencional. Pero aun cuando la apelación misma sea convencional, las ocasiones en que se recurre a ella no deja de ser por eso una clave significativa del sentido originario de la «inspiración». De un modo semejante Femio declaraba haber recibido de los dioses no sólo su talento poético, sino las mismas historias que contaba (*Od.* 22.347 s.; cf. Cap. I, p. 22). Como con razón

dice Marg, «el don de la divinidad queda aún proyectado sobre lo hecho, sobre el objetivo ἔργον». Corresponde a lo que Bernard Berenson ha llamado «el elemento de plancheta en la pluma, que a menudo sabe más y mejor que la persona que la maneja».

116 *Il.* 2.484 ss. Las Musas eran hijas de la Memoria, y en algunos lugares se las llamaba a ellas también Μνεῖαι (Plut. *Q. Conv.* 743D). Pero a mi entender lo que el poeta pide aquí no es precisamente una memoria fiel —porque ésta, aun cuando sumamente necesaria, será sólo memoria de un χλέος inexacto—sino una verdadera visión del pasado que suplemente el χλέος. Tales visiones, surgidas de las ignotas profundidades de la mente, deben haber sido sentidas en un tiempo como algo inmediatamente «dado», y, debido a su inmediatez, como algo más digno de confianza que la tradición oral. Así, cuando Ulises observa que Demodoco puede cantar sobre la guerra de Troya «como si hubiera estado allí o hubiera oído hablar de ella a un testigo ocular», concluye que debe habérselo «enseñado» una Musa, o Apolo (Od. 8.487 ss.). También sobre este tema había un χλέος (8.74) pero la existencia del mismo no bastaba evidentemente para explicar el consumado dominio del detalle que poseía Demodoco. Cf. Latte «Hesiods Dichterweihe», *Antike u. Abendland,* II 1946), 159; y sobre la inspiración objetiva de los poetas en otras culturas, N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy,* 41 ss.

117 Un conocimiento especial es, tanto como la habilidad técnica, marca distintiva del poeta Homero: el poeta es un hombre que «canta por gracia de los dioses, y sabe deliciosos cuentos épicos» (Od. 17.518 s.). Cf. la descripción de poeta Solón, fr. 13.51 s. B., como ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος.

118 Varios idiomas indo-europeos tienen un término común para «poeta» y «vidente» (latín *vates,* irlandés, *fili,* islandés *thuir*). «Es evidente que en todas las lenguas antiguas de la Europa del Norte, existe una íntima conexión entre las ideas de poesía, elocuencia, información (sobre todo conocimiento del pasado) y profecía» (H. M. y N. K. Chadwick, *The Growth of Literature,* 1.637). Hesiodo parece conservar un vestigio de esta unidad originaria cuando atribuye a las *Musas* (*Teog.* 38), y declara poseer él mismo (*ibíd.* 32) el conocimiento de «las cosas presentes, futuras y pasadas» que Homero atribuye a Calcas (*Il.* 1.70); la fórmula es, sin duda, como dicen los Chadwick (*ibíd.,* 625), «una descripción estática de un vidente».

119 Hesíodo, *Teog.* 22 ss. Cf. cap. IV, p. 67, y el interesante trabajo de Latte antes mencionado (n. 116).

120 «Las canciones me hicieron a mí, y no yo a ellas», decía Goethe. «No soy yo quien piensa», decía Lamartine; «son mis ideas las que piensan por mí». «La mente en creación», decía Shelley, «es como un carbón que se está apagando, y que alguna influencia invisible, como un viento inconstante, despierta a un brillo transitorio».

121 Píndaro, fr. 150 S. (137 B): μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ. Cf. *Peán* 6,6 (fr. 40 B), donde se llama a sí mismo ἀοίδιμον Πιερίδων προφάταν, y Fascher, Προφήτης 12. Sobre el respeto de Píndaro para la verdad, v. Norwood, *Pindar,* 166. Una concepción semejante de la Musa como reveladora de la verdad oculta está implícita en la oración de Empédocles pidiéndole que le comunique ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν (fr. 4; cf. Píndaro, *Peán* 6.51 ss.). Virgilio es fiel a esta tradición cuando pide a las Musas que le revelen los secretos de la naturaleza, *Geórg.,* 2.475 ss.

122 La misma relación está implícita en *Pit.* 4.279: αὔξεται καὶ Μοῖσα δι' ἀγγελίας ὀρθᾶς: el poeta es el «mensajero» de las Musas (cf. Teognis, 769). No debemos confundir esto con la concepción platónica de los poetas

ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί (*Apol.* 22C). Para Platón la Musa está realmente *dentro* del poeta: *Crat.* 428C: ἄλλη τις Μοῦσα πάλαι σε ἐνοῦσα ἐλελήθει.

123 *Leyes* 719C.

124 La teoría inspiracional de la poesía se enlaza directamente con Dioniso por la idea tradicional de que los mejores poetas han buscado y han hallado inspiración en la bebida. La afirmación clásica de la misma se encuentra en los versos atribuídos a Cratino: οἶνός τοι χαρίεντι πέλει ταχὺς ἵππος ἀοιδῷ, ὕδωρ δὲ πίνων οὐδὲν ἂν τέκοι σοφόν (fr. 199 K.). De aquí pasó a Horacio (*Epíst.* i.19.1 ss.). que la ha convertido en un lugar común de la tradición literaria.

125 Demócrito, frs. 17, 18. Parece haber citado a Homero como ejemplo (fr. 21).

126 V. el cuidadoso estudio de Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme* 28 ss., que intenta relacionar ingeniosamente las ideas de Demócrito sobre la inspiración con el resto de la psicología; también F. Wehrli, «Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike», *Phyllobolia für Peter von der Mühll*, 9 ss.

127 Sobre los aires que los poetas se daban fundándose en esta teoría, v. Horacio, *Arte Poética*, 295 ss. La idea de que la excentricidad personal es una condición más importante que la competencia técnica es, desde luego, una deformación de la teoría de Demócrito (cf. Wehrli, *op. cit.*, 23), pero una deformación fatalmente fácil.

## Capítulo IV

# ESQUEMA ONIRICO Y ESQUEMA CULTURAL

*Si fuera dado a nuestros ojos carnales ver en la conciencia de otro, juzgaríamos mucho más seguramente a un hombre por lo que sueña que por lo que piensa.*

VÍCTOR HUGO.

EL HOMBRE comparte con otros pocos mamíferos superiores el extraño privilegio de ser ciudadano de dos mundos. Goza, en alternancia cotidiana, de dos clases distintas de experiencia, ὕπαρ y ὄναρ, como las llamaban los griegos, cada una de las cuales tiene su propia lógica y sus propios límites ; y no posee ninguna razón clara para considerar a la una más significativa que a la otra. Si el mundo de la vigilia tiene ciertas ventajas de solidez y continuidad, las oportunidades sociales que ofrece son terriblemente restringidas. Por regla general, sólo nos encontramos en él con nuestros vecinos; mientras que el mundo del sueño nos ofrece la posibilidad de comunicarnos, por fugazmente que sea, con nuestros amigos distantes, nuestros muertos y nuestros dioses. Para los hombres normales, es la única experiencia en que escapan de la servidumbre molesta e incomprensible del tiempo y del espacio. Por eso no es sorprendente que el hombre tardara en confinar el atributo de la realidad a uno de sus dos mundos y en desechar el otro como pura ilusión. A este estadio llegó en la antigüedad sólo un pequeño número de intelectuales ; y hoy todavía hay muchos pueblos primitivos que atribuyen a determinados tipos de experiencia del sueño una validez igual a la de la vida de la vigilia, aun cuando de índole diferente [1]. Tal simplicidad hacía sonreír compasivamente a los misioneros del siglo XIX ; pero nuestra propia época ha descubierto que los primitivos estaban en principio más cerca de

la verdad que los misioneros. Los sueños, se ve ahora, son después de todo sumamente significativos ; el antiguo arte de la *oneirokritiké* vuelve a ser un modo lucrativo de ganarse la vida para hombres inteligentes, y nuestros contemporáneos más cultos se apresuran a informar de sus sueños al especialista con una ansiedad tan grave como la del Hombre Supersticioso de Teofrasto [2].

Sobre este fondo histórico parece que vale la pena volver a considerar la actitud de los griegos frente a su experiencia del sueño, y a este tema me propongo dedicar el presente capítulo.

Existen dos modos de considerar los documentos de la experiencia onírica de una cultura pasada : podemos tratar de verlos a través de los ojos de los mismos que tuvieron aquellos sueños, reconstruyendo así, en la medida de lo posible, el significado de los mismos para su conciencia de vigilia ; o podemos intentar penetrar desde su contenido manifiesto en su contenido latente aplicando principios derivados del análisis moderno de los sueños. Este último procedimiento es manifiestamente aventurado ; descansa sobre el supuesto no demostrado de la universalidad de los símbolos oníricos, que no podemos controlar con las asociaciones del soñador. Concedo que en manos hábiles y cautas podría dar, sin embargo, resultados interesantes ; pero no debo ceder a la tentación de ensayarlo. Lo que me interesa principalmente no es la experiencia onírica de los griegos, sino la actitud de los griegos frente a esa experiencia. Al definir así nuestro tema debemos, no obstante, contar con la posibilidad de que las diferencias entre la actitud griega y la actitud moderna frente a los sueños puedan reflejar no sólo modos distintos de interpretar un mismo tipo de experiencia, sino también variaciones en el carácter de la experiencia misma. Porque las investigaciones recientes sobre los sueños de primitivos contemporáneos sugieren que, junto a los tipos bien conocidos de sueños de ansiedad y sueños de deseo cumplido, existen otros cuyo contenido manifiesto, por lo menos, está determinado por un esquema cultural local [3]. Y no quiero decir meramente, por ejemplo, que cuando el norteamericano moderno soñaría que viaja en avión, un primitivo soñará que un águila le lleva al cielo ; quiero decir que en muchas sociedades primitivas hay ciertos tipos de estructura onírica que dependen de un esquema de creencias socialmente [4] transmitido, y que dejan de darse cuando dejan de ser vigentes dichas creencias. No sólo la lección de éste o del otro símbolo, sino la naturaleza del sueño mismo parece conformarse a un rígido esquema tradicional. Es evidente que tales sueños están

íntimamente relacionados con el mito, del que se ha dicho que es el pensar onírico del pueblo, así como el sueño es el mito del individuo [5].

Teniendo presente esta observación, consideremos qué clase de sueños se describen en Homero y cómo los presenta el poeta. El Profesor H. J. Rose distingue, en su librito *Primitive Culture in Greece* tres modos precientíficos de considerar el sueño, a saber: (1), "tomar la visión del sueño como realidad objetiva"; (2), "suponer que es... algo visto por el alma, o por una de las almas, temporalmente separada del cuerpo, que es un acontecimiento que ha tenido lugar en el mundo de los espíritus, o algo semejante"; (3), "interpretarla mediante un simbolismo más o menos complicado" [6]. El Profesor Rose piensa que estos modos representan tres "estadios" sucesivos de progreso, y lógicamente así es, sin duda. Pero tratándose de estas cosas, el desarrollo efectivo de nuestras ideas rara vez sigue el curso lógico. Si nos fijamos en Homero, veremos que en ambos poemas coexisten los "estadios" primero y tercero de Rose sin conciencia aparente de incongruencia, mientras que el segundo "estadio" está por completo ausente (y seguirá estándolo de la literatura griega que se nos ha conservado hasta el siglo v, en que hace una primera aparición sensacional en un conocido fragmento de Píndaro) [7].

En la mayor parte de sus descripciones de sueños los poetas homéricos tratan lo que se ve en ellos como si fuera "realidad objetiva" [8]. El sueño suele adoptar la forma de una visita hecha a un hombre o mujer dormidos por una sola figura onírica (la palabra misma *oneiros* significa casi siempre en Homero figura onírica, no experiencia onírica) [9]. Esta figura onírica puede ser un dios, o un espíritu, o un mensajero onírico preexistente, o una "imagen" (*eídolon*) especialmente creada para la ocasión [10]; pero en cualquier caso existe objetivamente en el espacio y es independiente del que sueña. Efectúa su entrada por el ojo de la cerradura (los dormitorios homéricos no tienen ventanas ni chimeneas); se planta a la cabecera de la cama para transmitir su mensaje, y una vez hecho esto, se retira por donde ha venido [11]. El soñador, entre tanto, es casi completamente pasivo: ve una figura, oye una voz, y esto es prácticamente todo. A veces, es verdad, responde en su sueño; una vez extiende los brazos para abrazar a la figura onírica [12]. Pero estos son actos físicos objetivos, tales como los que se observa que los hombres ejecutan durmiendo. El soñador no cree estar en otro sitio que en su

cama y de hecho sabe que está dormido, ya que la figura onírica se toma la molestia de hacérselo notar: "Estás dormido, hijo de Atreo", dice el sueño maligno de *Ilíada* II; "estás dormido, Aquiles", dice el espíritu de Patroclo; "estás dormida, Penélope", dice la "imagen vaga" de la *Odisea* [13].

Todo esto tiene poco parecido con nuestra propia experiencia onírica y los eruditos se han sentido inclinados a despacharlo como tantas otras cosas de Homero, como "convención poética" o "maquinaria épica" [14]. En todo caso, está sumamente estilizado, como lo muestran las fórmulas fijas y reiteradas. Volveré sobre este punto en seguida. Mientras tanto, notemos que el lenguaje empleado por los griegos de todos los períodos al describir sueños de todas clases, parece evidentemente sugerido por un tipo de sueño en que el soñador es el receptor pasivo de una visión objetiva. Los griegos no hablaban nunca, como nosotros, de *tener* un sueño, sino siempre de *ver* un sueño: ὄναρ ἰδεῖν, ἐνύπνιον ἰδεῖν. La frase es sólo apropiada para sueños del tipo pasivo, pero la hallamos empleada aun en los casos en que el soñador mismo es la figura central en la acción del sueño [15]. Por otra parte, se dice del sueño no sólo que "visita" al soñador (φοιτᾶν, ἐπισκοπεῖν, προσελθεῖν) [16], sino que "se coloca sobre" él (ἐπιστῆναι). Este último uso es particularmente corriente en Herodoto, donde se le ha tomado por una reminiscencia del στῆ δ'ἄρ'ὑπὲρ κεφαλῆς, "se colocó sobre su cabeza" de Homero [17]; pero difícilmente puede explicarse de esta manera el hecho de que aparezca en los documentos de los templos del Epidauro y de Lindo, así como en innumerables autores posteriores, desde Isócrates hasta los Hechos de los Apóstoles [18]. Parece como si el sueño objetivo, visionario, hubiera echado profundas raíces no sólo en la tradición literaria, sino en la imaginación popular. Y esta conclusión es hasta cierto punto confirmada por la aparición en el mito y en la leyenda piadosa de sueños que *prueban* su objetividad dejando tras sí una prenda material, lo que nuestros espiritistas llaman un "aporte"; el ejemplo más conocido es el sueño de incubación de Belerofonte en Píndaro, en el cual el aporte es una rienda de oro [19].

Pero volvamos a Homero. Los sueños estilizados y objetivos que he descrito no son los únicos con que están familiarizados los poetas épicos. Que el sueño de ansiedad ordinario le era tan familiar al autor de la *Ilíada* como a nosotros, nos lo revela un famoso símil: "como en un sueño uno huye y otro no puede perseguirle —y aquél no puede moverse para escapar ni éste para perseguirle—, así Aquiles

no podía alcanzar a Héctor corriendo, ni Héctor escapar de él" [20]. El poeta no atribuye tales pesadillas a sus héroes, pero sabe bien lo que son, y hace uso brillante de su experiencia para expresar la frustración. En el sueño de Penélope del águila y los gansos en *Odisea XIX*, tenemos un simple sueño de deseo cumplido con simbolismo y lo que Freud llama "condensación" y "desplazamiento" : Penélope está llorando la matanza de sus hermosos gansos [21] cuando de repente habla el águila con voz humana y explica que es Ulises. Este es el único sueño interpretado simbólicamente en Homero. ¿Debemos decir que tenemos aquí la obra de un poeta tardío que ha dado un salto intelectual desde el primitivismo del primer estadio de Rose hasta el refinamiento del tercero? Lo dudo. Sobre la base de cualquier teoría razonable de la composición de la *Odisea* es difícil suponer que el Canto XIX es muy posterior al Canto IV, en que encontramos un sueño del tipo "objetivo" primitivo. Además, la práctica de interpretar los sueños simbólicamente era ya conocida del autor del Canto V de la *Ilíada*, considerado generalmente como una de las partes más antiguas del poema : allí leemos de un *oneirópolos* que no supo interpretar los sueños que tuvieron sus hijas al partir él a la guerra de Troya [22].

Me atrevo a sugerir que la verdadera explicación no se halla en ninguna yuxtaposición de actitudes "primitivas" y "tardías" respecto de la experiencia onírica como tal, sino más bien en una distinción entre tipos diferentes de dicha experiencia. Para los griegos, como para otros pueblos antiguos [23], la distinción fundamental era la que separaba los sueños significativos de los no significativos ; esta distinción aparece en Homero, en el pasaje de las puertas de marfil y de asta y se mantiene a través de toda la antigüedad [24]. Pero dentro de la clase de sueños significativos se reconocían distintos tipos. En una clasificación, transmitida por Artemidoro, Macrobio y otros autores tardíos, pero cuyos orígenes pueden ser mucho más antiguos, se distinguen tres [25]. Uno es el sueño simbólico, que reviste de metáforas, como en una especie de acertijo, un significado que no puede entenderse sin interpretación; un segundo tipo es el *hórama* o "visión", que es simple y llanamente la representación previa de un acontecimiento futuro, como los sueños descritos en el libro del ingenioso J. W. Dunne. El tercero recibe el nombre de *khrematismós* u "oráculo", y es el que se da "cuando en el sueño el padre del soñador, o algún otro personaje respetado o imponente, quizá un

sacerdote o incluso un dios, revela sin simbolismo lo que sucederá o no sucederá, lo que debe o no debe hacerse".

Este último tipo creo yo que no es corriente en absoluto en nuestra experiencia onírica. Pero una documentación considerable prueba que era bien conocido en la antigüedad. Figura en otras clasificaciones antiguas. Calcidio, que sigue un plan diferente del de otros sistematizadores [26], llama a esta clase de sueños una "admonitio", "cuando somos dirigidos y amonestados por los consejos de la bondad angélica", y cita como ejemplos los sueños de Sócrates en el *Critón* y en el *Fedón* [27]. El viejo autor médico Herófilo (de principios del siglo III a. C.) pensaba probablemente en este tipo de sueños al distinguir los "enviados por los dioses" de los que deben su origen a la clarividencia "natural" de la mente misma, o a la casualidad, o al cumplimiento de un deseo [28]. La literatura antigua está llena de esos sueños "enviados por los dioses" en los que, como en Homero, se presenta al durmiente una sola figura onírica y le da una profecía, un consejo o un aviso. Así un *óneiros* "se colocó sobre" Creso y le advirtió los desastres inminentes; Hiparco vió "un hombre alto y hermoso" que le dió un oráculo en verso, como la mujer "atractiva y hermosa" que le reveló a Sócrates el día de su muerte citando a Homero; Alejandro vió a "un hombre muy canoso de aspecto venerable" que también citó a Homero, y que, en opinión de Alejandro, era realmente Homero en persona [29].

Pero contamos con algo más que esta clase de pruebas literarias cuya impresionante uniformidad puede atribuirse naturalmente al carácter conservador de la tradición literaria griega. Un tipo común de sueños "enviado por los dioses", en Grecia como en otras partes, es el que prescribe una dedicación u otro acto religioso [30]; y éste ha dejado pruebas concretas de su verificación real en las numerosas inscripciones que declaran que su autor hace una dedicación, "de acuerdo con un sueño" o "habiendo visto un sueño" [31]. Rara vez se dan detalles; pero tenemos una inscripción en que Serapis dice a un sacerdote, en un sueño, que le edifique una casa propia, porque el dios está cansado de vivir en habitaciones alquiladas; y otra que da reglas detalladas para la organización de una casa de oración recibidas de Zeus durante el sueño, según se declara [32]. Casi todas las inscripciones que documentan estos sueños son de fecha helenística o romana; pero esto es probablemente un hecho fortuito, porque Platón habla en las *Leyes* de dedicaciones hechas en obediencia a sueños, o a visiones tenidas en estado de vigilia, "especialmente por mu-

jeres de todas clases y por hombres que están enfermos o en algún peligro o dificultad, o bien que acaban de ser especialmente favorecidos por la suerte", y en el *Epinomis* se nos dice otra vez "que muchos cultos de muchos dioses han sido fundados, y seguirán siéndolo, por causa de encuentros soñados con seres sobrenaturales, agüeros, oráculos y visiones de moribundos" [33]. El testimonio de Platón sobre tales acontecimientos es tanto más convincente cuanto que él mismo tiene poca fe en su carácter sobrenatural.

A la luz de estas pruebas debemos reconocer, a mi juicio, que la estilización del "sueño divino" o *khrematismós* no es puramente literaria; es un sueño de esquema cultural en el sentido que he definido al principio de este capítulo y pertenece a la experiencia religiosa del pueblo, aun cuando los poetas, desde Homero en adelante, lo hayan adaptado a sus propios fines empleándolo como motivo literario. Tales sueños desempeñan un papel importante en la vida de otros pueblos antiguos, como lo desempeñan en la de muchas razas hoy día. La mayor parte de los sueños registrados en la literatura asiria, hitita y egipcia antigua son "sueños divinos" en que se aparece un dios y comunica al durmiente un sencillo mensaje, unas veces prediciendo el futuro, otras pidiéndole culto [34]. Como era de esperar tratándose de sociedades monárquicas, los soñadores privilegiados suelen ser los reyes (idea que aparece también en la *Ilíada*) [35]; la plebe tenía que contentarse con el sueño simbólico ordinario, que interpretaba con ayuda de los libros de sueños [36]. Un tipo de sueño correspondiente al *khrematismós* griego aparece también en los pueblos primitivos contemporáneos, que suelen atribuirle gran importancia. El que la figura soñada se identifique con un dios o con un antepasado depende naturalmente del esquema cultural. A veces es sólo una voz, como el Señor hablando a Samuel; a veces es un "hombre de elevada estatura", anónimo, como el que encontramos en los sueños griegos [37]. En algunas sociedades se le reconoce de ordinario como el padre difunto del soñador [38]; y en otros casos el psicólogo puede sentirse inclinado a ver en esta figura un sustituto del padre que desempeña las funciones paternas de admonición y dirección [39]. Si este punto de vista es exacto, quizá podamos encontrar un significado especial en la frase de Macrobio "un padre o algún otro personaje respetado o imponente". Y podemos suponer, además, que mientras persistió la antigua solidaridad de la familia este mantenimiento del contacto con la imagen del padre en los sueños debió

tener un significado emocional más profundo y una autoridad más indiscutida que la que posee en nuestra sociedad, más individualizada.

Sin embargo, el carácter "divino" de un sueño griego no parece depender enteramente de la identidad ostensible de la figura soñada. El carácter directo de su mensaje (*enárgeia*) era también importante. En varios sueños homéricos el dios o *eídolon* se aparece al soñador bajo la forma de un amigo que vive [40], y es posible que en la vida real el soñar con conocidos se interpretara a menudo de este modo. Cuando Elio Arístides estaba buscando tratamiento en el templo de Esculapio en Pérgamo, su criado soñó con otro paciente, el cónsul Salvio, quien, en el sueño, habló al criado de las obras literarias de su amo. Esto fué suficiente para Arístides ; estaba seguro de que la figura onírica era el dios mismo, "disfrazado de Salvio" [41]. Había, desde luego, alguna diferencia en el hecho de que se trataba de un sueño "buscado", aun cuando la persona a quien el sueño había venido no fuera precisamente la que lo buscaba : cualquier sueño experimentado en el templo de Esculapio se suponía venido del dios.

En muchas sociedades se han empleado y se emplean todavía técnicas especiales para provocar el anhelado sueño "divino". Incluyen el aislamiento, la oración, el ayuno, la auto-mutilación, dormir sobre la piel de un animal sacrificado, o en contacto con algún otro objeto sagrado y, finalmente, la incubación (es decir, dormir en un lugar sagrado), o bien una combinación de varios de estos procedimientos. El mundo antiguo confiaba sobre todo en la incubación, como lo hacen todavía los campesinos griegos de hoy ; pero no faltan huellas de algunas otras prácticas. Así, en algunos oráculos de sueños, como la "cueva de Caronte" en Asia Menor y el santuario del héroe Anfiarao en Oropo, se requería el ayuno [42] ; en el segundo se dormía además sobre la piel de un carnero sacrificado [43]. El retiro a una cueva sagrada en busca de sabiduría visionaria figura en las leyendas de Epiménides y de Pitágoras [44]. Hasta la práctica de los pieles rojas de cortarse una falange de un dedo para obtener un sueño tiene un extraño paralelo parcial, que mencionaré en seguida [45]. Existieron también en la antigüedad más tardía modos menos dolorosos de obtener un oráculo de sueño : los libros de sueños recomendaban dormir con una rama de laurel debajo de la almohada ; los papiros de magia están llenos de fórmulas y de rituales privados para el propósito, y había judíos en Roma que le vendían a uno por unos céntimos el sueño que se le antojara [46].

Homero no menciona ninguna de estas técnicas, ni siquiera la incubación [47]. Pero, como hemos visto, los argumentos fundados en el silencio son en su caso especialmente peligrosos. La incubación se había practicado en Egipto desde el siglo XV a. C., por lo menos, y dudo que la ignoraran los Minoicos [48]. Cuando empezamos a encontrarla en Grecia, suele ir asociada con los cultos de la Tierra y de los muertos, que tienen todo el aire de ser pre-helénicos. La tradición decía, probablemente con verdad, que el primitivo oráculo de la Tierra en Delfos había sido un oráculo de sueños [49] ; en los tiempos históricos, se practicaba la incubación en los santuarios de héroes— fueran éstos hombres fallecidos o demonios ctónicos— y en determinadas grietas o desfiladeros tenidos por entradas al mundo de los muertos (*nekyomanteia*). Los Olímpicos no la patronizaban (hecho que quizá explica suficientemente el silencio de Homero) ; Atena, en la historia de Belerofonte, es una excepción [50], pero en su caso esto puede ser un vestigio de su pasado pre-olímpico.

Haya sido o no practicada más ampliamente la incubación en Grecia en otro tiempo, en la época histórica la vemos empleada sobre todo para dos clases de fines concretos : para obtener de los muertos sueños mánticos, o para fines médicos. El ejemplo más conocido del primer caso es la consulta de Periandro a su mujer muerta, Melisa, sobre un asunto de negocios en un *nekyomanteion* : la muerta se apareció al agente de Periandro, estableció su identidad, prescribió que se le diera culto e insistió en que su demanda fuera satisfecha antes de responder a la consulta de aquél [51]. No hay nada verdaderamente increíble en este relato y, sea verdadero o falso, parece reflejar en todo caso un antiguo esquema cultural que ha dado origen en algunas sociedades a una especie de espiritismo. En Grecia, la creencia homérica en el Hades, así como el escepticismo de los tiempos clásicos, deben haber contribuído a impedir esa evolución y de hecho los sueños mánticos concedidos por los muertos sólo parecen haber desempeñado un papel muy secundario en la época clásica [52]. Es posible que adquirieran más importancia en algunos círculos helenísticos, cuando Pitágoras y los estoicos aproximaron convenientemente los muertos a los vivos, trasladando el emplazamiento del Hades al aire. En cualquier caso, leemos en Alejandro Polihistor que "todo el aire está lleno de almas, adoradas como los demonios y los héroes, y son ellas las que envían a la humanidad los sueños y presagios" ; y una teoría semejante se atribuye a Posidonio [53]. Pero los que adoptaban esta idea no tenían por qué buscar sueños en lugares

especiales, ya que los muertos estaban en todas partes; los *nekyomanteia* no tenían ya nada que hacer en el mundo antiguo.

La incubación médica, por otra parte, tuvo un brillante resurgimiento a fines del siglo V cuando el culto de Esculapio adquirió de repente una importancia panhelénica, posición que conservó hasta los últimos tiempos del paganismo. En otro capítulo hablaré de las consecuencias más generales de este hecho [54]. De momento, sólo nos interesan los sueños que el dios enviaba a sus pacientes. Estos sueños han sido muy discutidos desde la publicación en 1883 de los documentos del templo del Epidauro [55], reflejándose en las opiniones de los estudiosos el cambio gradual que ha tenido lugar en nuestra actitud general frente a los factores no racionales de la experiencia humana. Los primeros comentadores se contentaron con descartar toda esa documentación como una impostura deliberada de los sacerdotes o con sugerir de modo poco convincente que se administraban drogas a los paciente, o se les hipnotizaba o que aquéllos confundían de algún modo la vigilia con el sueño y tomaban a un sacerdote disfrazado por el divino Sanator [56]. Pocos, quizá, quedarían satisfechos en la actualidad con estas toscas explicaciones; y en las tres contribuciones más importantes hechas a este debate por la generación presente —las de Weinreich, Herzog y Edelstein [57]— podemos observar un énfasis creciente sobre el carácter genuinamente religioso de la experiencia. Esto me parece completamente justificado. Pero sigue habiendo todavía diferencias de opinión sobre los orígenes de esta documentación. Herzog la cree fundada, en parte, en tablillas votivas auténticas ofrecidas por pacientes individuales —tablillas que, no obstante, podrían haber sido elaboradas y ampliadas en el proceso de incorporación—, pero en parte también en una tradición del templo que había atraído historias milagrosas de muchas fuentes. Edelstein, por otro lado, acepta las inscripciones como una reproducción fiel, en cierto sentido, de la experiencia del paciente.

La certeza, en un caso como éste, es difícilmente asequible; pero el concepto de sueño o visión de esquema cultural puede quizá llevarnos un poco más cerca de comprender la génesis de documentos como los del registro del Epidauro. Las experiencias de este tipo son reflejo de un esquema de creencia admitido no sólo por el soñador sino por todos los que viven en su mismo ambiente; su forma está determinada por la creencia y, a su vez, la confirma; de aquí su estilización creciente. Como lo hizo notar Tylor hace mucho tiempo, "es un

círculo vicioso: lo que cree el soñador, lo ve porque lo cree, y lo que ve lo cree porque lo ve" [58]. ¿Y si, con todo, no consigue ver? Esto debe haber ocurrido frecuentemente en el Epidauro: como dijo Diógenes a propósito de las tablillas votivas de otra deidad, "habría muchísimas más si hubieran dedicado tablillas los que *no* fueron salvados" [59]. Pero los fracasos no importaban excepto al individuo; porque la voluntad de un dios es inescrutable "de manera que del que quiere tiene misericordia" *. "Estoy resuelto a irme inmediatamente del templo", dice el rufián enfermo de Plauto; "porque me doy cuenta de la decisión de Esculapio; no se cuida de mí ni quiere sanarme" [60]. Muchos enfermos deben haber dicho lo mismo. Pero el verdadero creyente tenía sin duda una paciencia infinita: sabemos con qué paciencia esperan los primitivos la visión significativa [61], y cuánta gente vuelve una y otra vez a Lourdes. Con frecuencia el paciente tenía que contentarse en la práctica con una revelación que era, por lo menos, indirecta: ya hemos visto cómo pudo aprovecharse en un apuro el sueño de otro sobre un cónsul. Pero Arístides había experimentado además, según creía, la presencia personal del dios, y la describió en términos que merecen citarse [62]. "Era como si al parecer se le tocara", dice, "una especie de impresión de que estaba allí en persona; uno estaba entre el sueño y la vigilia, quería abrir los ojos, pero temía que el dios se retirara demasiado pronto; escuchaba y oía cosas, unas veces como en sueños, otras como en la vida de vigilia; se le ponían a uno los pelos de punta, uno lloraba y se sentía feliz; el corazón se le hinchaba, pero no de vanagloria [63]. ¿Qué ser humano podría expresar con palabras esta experiencia? Pero cualquiera que haya pasado por ella compartirá mi conocimiento y reconocerá este estado de espíritu". Lo que aquí se describe es un estado de trance autoinducido, en que el paciente tiene un fuerte sentido interior de la presencia divina y finalmente oye la voz divina, exteriorizada sólo a medias. Es posible que muchas de las prescripciones más detalladas del dios fueran recibidas por los pacientes en un estado de esta índole, más bien que en sueños propiamente dichos.

La experiencia de Arístides es evidentemente subjetiva; pero en algunos casos puede haber entrado en juego un factor objetivo. Leemos en los documentos del Epidauro, de un hombre que se quedó dormido de día fuera del templo; una de las serpientes mansas

* *Rom.* 9: 18.

del dios vino y le lamió un dedo del pie que tenía enfermo; el hombre despertó "curado" y declaró que había soñado que un joven de hermoso parecer le vendaba el dedo. Esto nos recuerda la escena del *Pluto* de Aristófanes, en que son las serpientes las que administran el tratamiento curativo después que los pacientes han tenido una visión del dios. Leemos también de curaciones realizadas por los perros del templo que vienen y lamen la parte afectada estando el paciente completamente despierto [64]. Nada hay en esto de increíble si no insistimos en el carácter permanente de las "curaciones"; son bien conocidos los hábitos de los perros y las virtudes terapéuticas de la saliva. Tanto los perros como las serpientes eran perfectamente reales. Una inscripción ateniense del siglo IV ordena que se ofrezcan tortas a los perros sagrados; y tenemos el relato de Plutarco sobre el inteligente perro de un templo que descubrió a un ladrón robando las ofrendas votivas y fue recompensado con comidas a expensas públicas para el resto de su vida [65]. La serpiente de templo aparece en el mimo de Herodas: las visitantes no se olvidan de echarle "respetuosamente" unas pocas gachas en su agujero [66].

Por la mañana, los que habían sido favorecidos por la visita nocturna del dios referían sus experiencias. Y aquí hemos de contar con una generosa dosis de lo que Freud llama "elaboración secundaria", cuyo efecto, en palabras del mismo Freud, es "que el sueño pierde su apariencia absurda e incoherente y se aproxima al esquema de una experiencia inteligible" [67]. En el caso de que tratamos la elaboración secundaria habrá operado, sin fraude consciente, adaptando el sueño o visión al esquema cultural tradicional. Por ejemplo, en el sueño del hombre que tenía enfermo el dedo del pie, la belleza divina de la figura soñada es un rasgo tradicional [68] que podía fácilmente añadirse en este estadio. Y, además de esto, creo que debemos suponer en muchos casos una tercera elaboración [69] aportada por los sacerdotes, o, quizá con más frecuencia, por otros pacientes. Aquella expectante comunidad de sufrimiento, ligada, como nos dice Arístides, por un sentimiento de solidaridad más fuerte que el que une a una escuela o a la tripulación de un barco [70], debió arrebatar con ansia y amplificar cualquier rumor de curación que venía a renovar la esperanza de los desesperados. Aristófanes capta bien su psicología cuando describe a los demás pacientes agolpándose alrededor de Pluto para felicitarle por haber recobrado la vista, y demasiado excitados para reanudar el sueño [71]. A esta clase de ambiente debemos referir probablemente los elementos de cuento popular que aparecen

en el catálogo, así como los bombásticos relatos de operaciones quirúrgicas realizadas por el dios en pacientes dormidos. Es significativo que Arístides no sabe de ninguna curación quirúrgica de su tiempo, pero cree que eran frecuentes "en tiempos del abuelo del actual sacerdote" [72]. Aun en el Epidauro o en Pérgamo había que dar tiempo a una leyenda para que tomara cuerpo.

Una palabra, para terminar, sobre el aspecto médico de la cuestión. Las curaciones registradas en el Epidauro se presentan, en la mayor parte de los casos, como instantáneas [73], y es posible que algunas de ellas lo fueran. No interesa preguntar cuánto duraba la mejoría ; basta el hecho de que el paciente "se fuese curado" (ὑγιὴς ἀπῆλθε). No es necesario que el número de tales curaciones haya sido elevado : como lo vemos en el caso de Lourdes, un santuario de curaciones puede mantener su reputación con un porcentaje muy bajo de éxitos, con tal de que unos pocos sean sensacionales. Por lo que se refiere a las prescripciones recibidas en el sueño, su calidad variaba, naturalmente, no sólo según los conocimientos médicos del soñador sino según su actitud inconsciente respecto de su propia enfermedad [74]. En algunos pocos casos son completamente racionales, aunque no precisamente originales, como cuando la Divina Sabiduría receta gárgaras para una garganta irritada o verduras para el estreñimiento. "Lleno de gratitud", dice el receptor de esta revelación, "me fuí curado" [75]. Con más frecuencia la farmacopea del dios es puramente mágica ; hace tragar a sus pacientes veneno de serpiente o cenizas del altar, o les hace frotarse los ojos con la sangre de un gallo blanco [76]. Edelstein ha señalado, con razón, que también en la medicina profana desempeñaban tales remedios un papel bastante considerable [77] ; pero siempre queda la importante diferencia de que en las escuelas médicas, en principio por lo menos, estaban sujetos a crítica racional, en tanto que en los sueños, como dice Aristóteles, falta el elemento del juicio (τὸ ἐπικρῖνον) [78].

La influencia de la actitud inconsciente del soñador puede verse en las prescripciones oníricas de Arístedes, muchas de las cuales ha registrado. Como él mismo dice, "son justamente lo contrario de lo que uno esperaría de hecho, son precisamente lo que uno naturalmente más evitaría". Su característica común es el ser dolorosas o desagradables : van desde los eméticos, los baños de río en medio del invierno y las carreras sobre hielo con los pies descalzos, hasta el naufragio voluntario y el sacrificio de un dedo [79] —símbolo cuyo significado ha explicado Freud—. Estos sueños parecen la expresión

de un deseo arraigado de autocastigo. Arístides los obedeció siempre (aunque en el caso del dedo su inconsciente se ablandó hasta el punto de permitirle ofrecer como sustituto un anillo). No obstante, consiguió sobrevivir a los efectos de sus propias prescripciones ; como ha dicho el Profesor Campbell Bonner, debe haber tenido la constitución de hierro del enfermo crónico [80]. Es muy posible que la obediencia a tales sueños le procurase en efecto un alivio temporal de los síntomas neuróticos ; pero es claro que desde un punto de vista más amplio puede decirse poco en favor de un sistema que ponía al paciente a merced de sus propios impulsos inconscientes disfrazados de moniciones divinas. Podemos bien aceptar el juicio de Cicerón de que "pocos pacientes deben la vida a Esculapio más bien que a Hipócrates" [81] ; y no debemos dejar que la reacción moderna contra el racionalismo oscurezca la verdadera deuda que la humanidad tiene con aquellos médicos griegos primitivos que sentaron los principios de una terapéutica racional frente a viejísimas supersticiones como la que hemos estado considerando.

Como he mencionado las visiones autoinducidas en relación con el culto de Esculapio, añadiré un par de observaciones generales sobre las visiones en estado de vigilia o alucinación. Es probable que estas visiones fueran en tiempos anteriores más corrientes que lo son hoy día, ya que parecen darse con relativa frecuencia entre los primitivos ; y aun entre nosotros son menos raras de lo que muchas veces se supone [82]. Tienen, en general, el mismo origen y estructura psicológica que los sueños y, como los sueños, tienden a reflejar esquemas culturales tradicionales. Entre los griegos, el tipo más corriente con mucho es la aparición de un dios o el oír una voz divina que manda o prohibe que se ejecuten ciertos actos. Este tipo figura, bajo el nombre de "spectaculum", en la clasificación de sueños y visiones que hace Calcidio, quien pone como ejemplo del mismo el *daimónion* de Sócrates [83]. Hechas todas las concesiones necesarias a la influencia de la tradición literaria en la creación de una forma estereotipada, debemos concluir probablemente que las experiencias de esta índole habían sido bastante frecuentes en otros tiempos y todavía se daban en ocasiones en los tiempos históricos [84].

Creo con el Profesor Latte [85] que cuando Hesíodo nos cuenta cómo las Musas le hablaron en el Helicón [86], no se trata de una alegoría ni de un adorno poético, sino de un intento de expresar en términos literarios una experiencia real. Asimismo podemos razonable-

mente aceptar como histórica la visión que Filipides tuvo de Pan antes de Maratón, que dio como resultado el establecimiento de un culto de Pan en Atenas [87]; y quizá también la visión de Píndaro de la Madre de los Dioses en forma de estatua de piedra, de la que se dice igualmente que promovió el establecimiento de un culto, aun cuando la autoridad en este caso no es contemporánea [88]. Estas tres experiencias tienen en común un punto interesante: todas ocurrieron en lugares montañosos y solitarios, la de Hesíodo en el Helicón, la de Filipides en el escabroso paso del monte Partenio, la de Píndaro durante una tormenta en la montaña. Es posible que esto no sea accidental. Los exploradores, los alpinistas y los aviadores tienen a veces, aun hoy día, experiencias extrañas: ejemplo bien conocido es la aparición que persiguió a Shackleton y sus compañeros en el Antártico [89]. Y de hecho un viejo médico griego describe un estado patológico en que puede caer un hombre "si va viajando por una ruta solitaria y se apodera de él el terror a consecuencia de una aparición" [90]. Tenemos que recordar a este propósito que la mayor parte de Grecia era, y es, un país de pequeñas poblaciones diseminadas, separadas por grandes extensiones de desolados desiertos montañosos que empequeñecen hasta la insignificancia las escasas granjas, los ἔργα ἀνθρώπων. No debería subestimarse la influencia psicológica de tal soledad.

Nos queda rastrear brevemente los pasos por los cuales un puñado de intelectuales griegos alcanzó una actitud más racional frente a la experiencia onírica. En cuanto abarca nuestro conocimiento fragmentario, el primer hombre que explícitamente puso al sueño en el lugar que le corresponde fué Heráclito, con su observación de que en el sueño cada uno de nosotros se retira a un mundo suyo propio [91]. Esto no sólo elimina el sueño objetivo, sino que por implicación parece negar validez a la experiencia onírica en general, ya que la regla de Heráclito es "seguir lo que tenemos en común" [92]. Al parecer también le negó validez Jenófanes, puesto que se dice de él que rechazó todas las formas de adivinación, que probablemente incluyen el sueño verídico [93]. Pero estos primitivos escépticos no ofrecieron explicación alguna, que sepamos, de cómo o por qué ocurrían los sueños, y su parecer tardó en abrirse camino. Dos ejemplos bastarán para mostrar como persistían a fines del siglo v viejos modos de pensar, o, por lo menos, viejos modos de hablar. En Herodoto el escéptico Artabano hace notar a Jerjes que la mayor parte de nues-

tros sueños son sugeridos por las preocupaciones de nuestro estado de vigilia, pero, sin embargo, sigue hablando de ellos a la vieja manera "objetiva" como "vagando entre los hombres" [94]. Y la teoría atomista de Demócrito de los sueños como *eídola* que emanan continuamente de las personas y objetos y afectan la conciencia del soñador penetrando por los poros de su cuerpo, es evidentemente un intento de proveer al sueño objetivo de una base mecanicista ; hasta conserva el término de Homero para la imagen onírica objetiva [95]. Esta teoría da cuenta explícitamente de los sueños telepáticos declarando que los *eídola* llevan representaciones ( ἐμφάσεις ) de las actividades mentales de los seres en quienes se originan [96].

Era de esperar, no obstante, hacia fines del siglo v, que el tipo tradicional de "sueño divino", no alimentado ya por una fe viva en los dioses tradicionales [97], decayera en frecuencia e importancia —exceptuándose, por buenas razones, el culto popular de Esculapio—. En efecto, existen indicaciones de que por este tiempo estaban poniéndose de moda otras maneras de considerar el sueño. Las mentes religiosas se inclinaban ahora a ver en el sueño significativo una prueba de las facultades innatas del alma misma, que ésta podía ejercitar cuando el sueño la liberaba de las trabas groseras del cuerpo. Esta evolución forma parte de un contexto de ideas, comúnmente llamadas "órficas", que consideraré en el capítulo siguiente [98]. Al mismo tiempo existen pruebas de un vivo interés por la *oneirokritiké,* o arte de interpretar el sueño simbólico particular. En Aristófanes un esclavo habla de contratar a un practicante de este arte por un par de óbolos ; de un nieto de Arístedes el Justo se dice que se ganaba la vida con él, con ayuda de un πινάκιον o tabla de correspondencias [99]. De tales πινάκια proceden los primeros libros griegos de sueños, los más primitivos de los cuales pertenecen, posiblemente, al final del siglo v [100].

El tratado hipocrático *Sobre el régimen* (περὶ διαίτης), que Jaeger ha fechado hacia mediados del siglo IV [101], hace un interesante intento de racionalizar la *oneirokritiké* relacionando amplias clases de sueños con el estado fisiológico del soñador y tratándolos como síntomas importantes para el médico [102]. Este autor admite también los sueños "divinos" precognitivos y reconoce asimismo que muchos son cumplimientos de deseos [103], sin disfraz alguno. Pero los sueños que le interesan como médico son los que expresan en forma simbólica estados fisiológicos mórbidos. Los atribuye a la clarividencia médica que el alma despliega cuando, en el sueño, "se convierte en

dueña de sí misma" y puede examinar sin perturbaciones su morada corporal [104]. (Aquí es evidente la influencia de la teoría "órfica".) Desde este punto de vista, procede a justificar muchas de las interpretaciones tradicionales por una serie de analogías más o menos caprichosas entre el mundo exterior y el cuerpo humano, macrocosmos y microcosmos. Así la tierra representa la carne del soñador, un río su sangre, un árbol su sistema reproductor; soñar con un terremoto es símbolo de un cambio fisiológico, mientras que soñar con los muertos hace referencia al alimento que se ha comido, "porque de los muertos viene la nutrición y el crecimiento y la simiente" [105]. De este modo anticipa el principio de Freud de que el sueño es siempre egocéntrico [106], aun cuando la aplicación del mismo es demasiado estrechamente fisiológica. No pretende originalidad alguna en sus interpretaciones, algunas de las cuales consta que son más antiguas [107]; pero dice que a los intérpretes antiguos les faltaba un fundamento racional para sus opiniones, y no prescribían más tratamiento que la oración que, a su juicio, no es suficiente [108].

Platón ofrece en el *Timeo* una curiosa interpretación de los sueños mánticos: tienen su origen en la perspicacia del alma racional, pero el alma irracional los percibe como imágenes reflejadas en la superficie lisa del hígado; de aquí su oscuro carácter simbólico que hace necesaria la interpretación [109]. De este modo concede a la experiencia onírica una relación indirecta con la realidad, aunque no se ve que le atribuyera mucho valor. Mucho más importante es la aportación de Aristóteles en sus dos breves tratados *Sobre los sueños* y *Sobre la adivinación en el sueño*. Su modo de enfocar el problema es serenamente racional sin ser superficial y en ocasiones da muestras de una brillante perspicacia, como cuando reconoce un origen común a los sueños, las alucinaciones de los enfermos y las ilusiones de los cuerdos por ejemplo, la de tomar a un extraño por la persona que queremos ver [110]. Niega que haya sueños enviados por la divinidad (θεόπεμπτα): si los dioses quisieran comunicar conocimiento a los hombres, lo harían durante el día, y escogerían con más cuidado a los receptores [111]. Sin embargo, los sueños, aunque no divinos, pueden llamarse demoníacos, "porque la Naturaleza es demoníaca" —observación que, como dijo Freud, contiene profundo significado si se la interpreta correctamente [112]—. Sobre la cuestión de los sueños verídicos, Aristóteles en estos tratados rehuye cautamente, como Freud, todo compromiso. Ya no habla, como lo había hecho en su

juventud romántica [113], de las facultades innatas de adivinación del alma; y rechaza la teoría de Demócrito de *eídola* atómicos [114]. Dos clases de sueños acepta como inteligiblemente precognitivos: los sueños que contienen un reconocimiento del estado de salud del soñador, que se explican razonablemente por la penetración en la conciencia de síntomas ignorados en las horas de vigilia; y los que acarrean su propia realización sugiriendo al soñador una línea de acción [115]. Cuando, fuera de estos casos, los sueños resultan verídicos, Aristóteles cree que se trata probablemente de una coincidencia (σύμπτωμα) alternativamente sugiere una teoría de estímulos transportados por ondas, fundándose en la analogía de la propagación de las perturbaciones del agua o del aire [116]. Todo su enfoque del problema es científico, no religioso; y puede, de hecho, dudarse que en esta cuestión la ciencia moderna haya avanzado mucho respecto de él.

Ciertamente, no lo hizo la antigüedad posterior. Los estoicos resucitaron la actitud religiosa frente a los sueños, aceptada después incluso por los peripatéticos, como Cratipo [117], el amigo de Cicerón. En la considerada opinión de Cicerón, los filósofos con este "patrocinio de los sueños" habían hecho mucho para mantener viva una superstición cuyo único efecto era el de aumentar la carga de los temores y ansiedades de los hombres [118]. Pero no se hizo caso de su protesta: los libros de sueños siguieron multiplicándose; el emperador Marco Aurelio da gracias a los dioses por el consejo médico que se han dignado darle durante el sueño; Plutarco se abstiene de comer huevos por causa de ciertos sueños; a Dión Casio le inspira un sueño la idea de escribir historia; y hasta un cirujano tan ilustrado como Galeno está dispuesto a llevar a cabo una operación siguiendo órdenes de un sueño [119]. Sea por una aprehensión intuitiva de que los sueños se relacionan después de todo con la vida más íntima del hombre, o por las razones más simples que sugerí al principio de este capítulo, la antigüedad se negó, hasta el fin, a contentarse con la Puerta de Marfil e insistió en que había también, algunas veces y de algún modo, una Puerta de Cuerno *.

---

* *N. de la T.*—Virgilio las toma de Homero en *En.* VI, 593 ss.: Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur/cornea, qua ueris facilis datur exitus ùmbris,/altera candenti perfecta nitens elephanto,/sed falsa ad caelum mittunt insomnia manes.

## Notas al capítulo IV

1 Sobre la actitud de los primitivos frente a la experiencia onírica, v. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality* (trad. ingl. 1923), cap. iii, y *L'Expérience mystique*, cap. iii.

2 Teofrasto, *Car.* 16 (28 J.).

3 V. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, 92 ss., y especialmente J. S. Lincoln, *The Dream in Primitive Cultures* (London, 1935). Cf. asimismo Georgia Kelchner, *Dreams in Old Norse Literature and their Affinities in Folklore* (Cambridge, 1935), 75 s.

4 C. G. Jung consideraría esta clase de sueños como fundados en «imágenes arquetípicas» transmitidas por una supuesta memoria racial. Pero como lo hace notar Lincoln (*op. cit.* 24), el hecho de que desaparecen con la quiebra de una cultura indica que las imágenes se transmiten culturalmente. Jung mismo (*Psychology and Religion*, 20) relata la significativa declaración de un curandero que le «confesó que ya no tenía sueños, porque ahora tenían al Jefe de Distrito. Desde que están aquí los ingleses ya no tenemos sueños, dijo. El Jefe de Distrito sabe todo lo que se necesita saber sobre la guerra y sobre las enfermedades, y sobre dónde tenemos que vivir».

5 Jane Harrison, *Epilegomena to the Study of Greek Religion*, 32. Sobre la relación entre sueño y mito, v. también W. H. R. Rivers, «Dreams and Primitive Culture», *Bull. of John Rylands Library*, 1918, 26; Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique*, 105 ss.; Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory», *Harv. Theol. Rev.* 35 (1942) 45 ss.

6 *Primitive Culture in Greece*, 151.

7 Píndaro, fr. 116 B. (131 S.). Cf. más adelante, capítulo V.

8 El estudio más reciente y completo de los sueños en Homero es el de Joachim Hundt, *Der Traumglaube bei Homer* (Greifswald, 1935), del que he aprendido mucho. Los sueños «objetivos» son en su terminología «sueños externos» en contraste con los «sueños internos», que se consideran como experiencias puramente mentales, aunque pueden ser provocadas por una causa externa.

9 ὄνειρος como «experiencia onírica parece ocurrir en Homero solamente en la frase ἐν ὀνείρῳ (*Il.* 22.199, *Od.* 19.541, 581 = 21.79).

10 Espíritu, *Il.* 23.65 ss.; dios, *Od.* 6.20 ss.; mensajero de sueño, *Il.* 2.5 ss., donde Zeus envía al ὄνειρος a cumplir una misión exactamente como en otros pasajes envía a Iris; εἴδωλον creado *ad hoc*, *Od.* 4.795 ss. En *Il.* 2 y en los dos sueños de la *Odisea*, la figura-sueño se *disfraza* de una persona viva (cf. *infra*. p. 107); pero no veo razón alguna para suponer con Hundt que es realmente la «Bildseele» o alma-sombra de la persona en cuestión la que hace una visita a la «Bildseele» del soñador (cf. la crítica de Böhme, *Gnomon*, 11 [1935]).

11 Entrada y salida por el ojo de la cerradura, *Od.* 4.802, 838; στῆ δ'ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς, *Il.* 2.20, 23.68, *Od.* 4.803, 6.21; cf. también *Il.* 10.496 (donde se trata seguramente de un verdadero sueño).

12 *Il.* 23.99.

13 *Il.* 2.23, 23.69; *Od.* 4.804. Cf. Píndaro, *Ol.* 13.67: εὕδεις, Αἰολίδα βασιλεῦ; Esq. *Eum.* 94 εὕδοιτ'ἄν.

14 Cf. Hundt, op. cit., 42 s., y G. Björck, «ὄναρ ἰδεῖν: De la perception de rêve chez les anciens», *Eranos*, 44 (1946), 309.

15 Cf. Herod. 6.107.1, y otros ejemplos citados por Björck, *loc. cit.*, 311.

16 φοιτᾶν, Safo, *P. Oxy.* 1787; Esq. *P.E.* 657 (?); Eur. *Alc.* 355; Herod 7.16β; Platón, *Fedón*, 60E; Parrasio *apud* Aten. 543F. ἐπισκοπεῖν Esq. *Agam.* 13; πωλεῖσθαι Esq. *P.E.* 645; προσελθεῖν, Platón, *Critón*, 44A.

17 Herod. 1.34.1; 2.139.1, 141.3; 5.56; 7.12: cf. Hundt. *op. cit.*, 42 s.

18 ἰάματα, nos. 4, 7, etc. (v. n. 55); *Lindian Chronicle*, ed. Blinkenberg. D 14, 68, 98; Isócrates, 10.65; Hechos 23:11. Se recogen otros muchos ejemplos de este uso en L. Deubner, *de incubatione*, pp. 11 y 71.

19 Píndaro, *Ol.* 13.65 ss. Cf. también Paus. 10.38.13, donde la figura-sueño de Esculapio deja una carta. Los antiguos sueños de incubación nórdicos prueban su objetividad de un modo parecido; cf., por ejemplo, Kelchner, *op. cit.*, 138. Los sueños-operaciones del Epidauro (más abajo, n. 72) son una variación sobre el mismo tema. Para los «aportes» en la teurgia, v. Ap. II, n. 126.

20 *Il.* 22.199 ss. Aristarco parece haber rechazado estos versos; pero las razones aducidas en los escolios (que son «pobres de estilo y de pensamiento» y que «deshacen la impresión de la rapidez de Aquiles») son evidentemente tontas, y las objeciones de algunos modernos no son mucho más fuertes. Leaf, que considera el verso 200 «tautological and awkward», no ha visto el valor expresivo de las palabras repetidas para comunicar la impresión de frustración. Cf. H. Fränkel, *Die Homerischen Gleichnisse*, 78, y Hundt, *op. cit.*, 81 ss. Wilamowitz encontraba el símil admirable, pero «unerträglich» [insoportable] en su actual contexto (*Die Ilias u. Homer*, 100); su análisis me parece hipercrítico.

21 *Od.* 19.541 ss. Los eruditos han considerado como un defecto de este sueño el que Penélope se apene por sus gansos cuando en la vida de la vigilia no compadece a los pretendientes a quienes aquéllos simbolizan. Pero esta «inversión de afecto» es corriente en los sueños reales (Freud, *The Interpretation of Dreams*, 2.ª ed. inglesa, 375).

22 *Il.* 5.148 ss. El ὀνειροπόλος sólo puede ser aquí un intérprete (ἐκρίνατ' ὀνείρους). Pero en el otro pasaje homérico donde aparece la palabra, *Il.* 1.63, *puede* significar un *soñador* especialmente favorecido (cf. Hundt, *op. cit.*, 102 s.), lo cual atestiguaría la antigüedad en Grecia del sueño «buscado».

23 Cf. Sirach 31 (34): 1 ss.; *Laxdaela Saga*, 31.15; etc. Como lo hace notar Björck (*loc. cit.*, 307), sin la distinción entre sueños significativos y no significativos jamás habría podido mantenerse el arte de la ὀνειροκριτική. Si existió alguna vez un tiempo, antes de Freud, en que los hombres creyeron significativos *todos* los sueños, debe ser remotísimo. «Los primitivos no dan crédito a todos los sueños sin distinción. Ciertos sueños son dignos de crédito, otros no» (Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*, 101).

24 *Od.* 19.560 ss.; *cf.* Herod. 7.16; Galeno περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως (VI.832 ss. R.); etc. La distinción está implícita en Esq. *Co.* 534, donde creo que deberíamos puntuar, con Verrall, οὔτοι μάταιον' ἀνδρὸς ὄψανον πέλει: «no es una mera pesadilla: es una visión *simbólica* de un hombre». Artemidoro y Macrobio reconocen el ἐνύπνιον ἀσήμαντον y asimismo otro tipo de sueño no significativo, llamado φάντασμα que incluye, según Macrobio, (a) la pesadilla (ἐφιάλτης), y (b) las visiones hipnopómpicas que tienen algunas personas entre la vigilia y el sueño, y que fueron decritas por primera vez por Aristóteles (*Insomn.* 462ª 11).

25 Artemid. 1.2 p. 5 Hercher; Macrobio, *in Somn. Scip.* 1.3.2; [Ang.] *de spritu et anima*, 25 (*P.L.* XL. 798; Joann. Saresb. *Polycrat.* 2.15 CXLIX.608A). Deubner, *de incubatione*, 1 ss., reúne los pasajes y dis-

cute la relación entre ellos. Las definiciones citadas en el texto son de Macrobio.
[26] Esto ha sido demostrado por J. H. Waszink, *Mnemosyne*, 9 (1941) 65 ss. La clasificación de Calcidio combina ideas platónicas con ideas judías; Waszink conjetura que puede haberla derivado de Numenio a través de Porfirio. La conversación directa con un dios aparece asimismo en la clasificación de Posidonio, Cic. *div.* 1.64.
[27] Calcidio, *in Tim.* 256, citando *Critón* 44B y *Fedón* 60E.
[28] Aecio, *Placita* 5.2.3: Ἡρόφιλος τῶν ὀνείρων τοὺς μὲν θεοπέμπτους κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι· τοὺς δὲ φυσικοὺς ἀνειδωλοποιουμένης ψυχῆς τὸ συμφέρον αὐτῇ καί τὸ πάντως ἐσόμενον· τοὺς δὲ συγκραματικοὺς ἐκ τοῦ αὐτομάτου κατ' εἰδώλων πρόσπτωσιν... ὅταν ἃ βουλόμεθα βλέπωμεν, ὡς ἐπὶ τῶν τὰς ἐρωμένας ὁρώντων ἐν ὕπνῳ γίνεται.
La última parte de este texto ofrece mucha dificultad (v. Diels *ad loc.*, *Dox Gr.*, 416). Yo creo que los sueños «mezclados» (συγκραματικούς) son sueños de monstruos (φαντάσματα) que según la teoría de Demócrito, surgen de una conjunción fortuita de εἴδωλα, ubi equi atque hominis casu convenit imago (Lucr. 5.741). Pero el soñar con la amada no es un sueño «mezclado» en éste ni en ningún otro sentido. Galeno tiene συγκριματικούς, que Wellmann explicó como «orgánicos» (*Arch. f. Gesch. d. Med.* 16 [1925] 70 ss.). Pero esto no casa con κατ' εἰδώλων πρόσπτωσιν. Sugiero que ὅταν ἃ βουλόμεθα κτλ es un ejemplo de un cuarto tipo, el sueño que surge de ψυχῆς ἐπιθυμία (cf. Hipócrates, περὶ διαίτης, 4.93), cuya mención se ha omitido por descuido.
[29] Herod. 1.34.1, 5.56; Platón, *Critón* 44A; Plutarco, *Alej.* 26 (que se funda en la autoridad de Heráclides). La uniformidad de la tradición literaria ha sido notada por Deubner (*de incubatione* 13), que cita otros muchos ejemplos. Este tipo es tan corriente en la literatura cristiana primitiva como en la literatura pagana (Festugière, *L'Astrologie et les sciences occultes*, 51).
[30] Por ej., Paus. 3.14.4: la mujer de un antiguo rey espartano edifica un templo a Tetis κατά ὄψιν ὀνείρατος. Sueños sobre estatuas de culto, *ibíd.*, 3.16.1, 7.20.4, 8.42.7; Parrasio, *apud* Aten. 543F. Sófocles dedica un santuario como consecuencia de un sueño, *Vit. Soph.* 12, Cic. *div.* 1.54.
[31] Dittenberger, *Sylloge*[3], ofrece los siguientes ejemplos: κατ' ὄναρ, 1147, 1148, 1149; κατὰ ὄνειρον, 1150; καθ' ὕπνους, 1152; ὄψιν ἰδοῦσα ἀρετὴν τῆς θεοῦ (Atena), 1151. Probablemente 1128 καθ' ὅραμα y 1153 κατ' ἐπιταγήν se refieren también a sueños; 557, una ἐπιφάνεια de Artemisa, puede ser una visión en estado de vigilia. Cf. también Edelstein, *Asclepius*, I, test. 432, 439-442, y para cultos originados en visiones tenidas en estado de vigilia, *infra*, p. 67, y *Chron. Lind.* A 3; τό ἱερὸ]ν τᾶς 'Αθάνας τᾶς Λινδίας... πολλοῖς κ[αὶ καλοῖς ἀναθέμασι ἐξ ἀρχαιοτ]άτων χρόνων κεκόσμηται διὰ τὰν τᾶς θεοῦ ἐπιφάνειαν.
[32] *Syll.*[3] 663; 985. Cf. asimismo P. Cair. Zenón I.59034, los sueños de Zoilo (que parece haber sido un contratista de obras y tenía, por tanto, todos los motivos para soñar que Sarapis exigía un templo nuevo). Muchos de los sueños de Arístides prescriben sacrificios u otros actos de culto.
[33] Platón, *Leyes* 909E-910A, *Epin.* 985C. Las inscripciones tienden a confirmar el juicio de Platón sobre la clase de personas que hacen una dedicación en obediencia a un sueño; la mayor parte de ellas son dedicaciones a deidades sanadoras (Esculapio, Higieia, Sarapis) o bien son hechas por mujeres.
[34] Gadd, *Ideas of Divine Rule*, 24 ss.
[35] *Il.* 2.80 ss. parece implicar que la experiencia onírica de un Alto Rey es más digna de crédito que la de un hombre corriente (cf. Hundt *op. cit.*

55 s.). Posteriormente se creyó que el σπουδαῖος tenía el privilegio de recibir únicamente sueños significativos (Artemidoro, 4 *praef.*; cf. Plutarco, *gen. Socr.* 20, 589B), lo cual corresponde al rango especial que como soñador atribuyen los primitivos al curandero, y puede tener por base ideas pitagóricas (cf. Cic. *div.* 2.119).

36 Gadd, *op. cit.*, 73 ss.

37 Voz, por ej., Lincoln, *op. cit.*, 198, cf. I Samuel 3:4 ss.; hombre de elevada estatura, por ej., Lincoln, *op. cit.*, 24, cf. Deubner, *op. cit.*, 12. Algunos pacientes de Jung referían asimismo sueños en los que oían una voz oracular, incorpórea o que procedía de una figura autoritaria; Jung lo llama «fenómeno religioso básico» (*Psychology and Religion*, 45 s.).

38 Cf. Seligman, *JRAI* 54 (1924) 35 s.; Lincoln, *op. cit.*, 94.

39 Lincoln, *op. cit.*, 96 s.

40 *Il.* 2.20 ss. (Néstor, el sustituto ideal del padre); *Od.* 4.796 ss., 6.22 s. (difícilmente sustitutos de la madre, puesto que son ὁμήλικες de la soñadora).

41 Arístides, *orat.* 48.9 (II.396.24 Keil); cf. Deubner, *op cit.*, 9, y ejemplos cristianos, *ibíd.*, 73, 84. Algunos primitivos no se satisfacen tan fácilmente v., por ej., Lincoln, *op. cit.*, 255 s., 271 ss.

42 Estrabón, 14.1.44; Filóstrato, *vit. Apoll.* 2.37. Otros ejs. en Deubner, *op. cit.*, 14 s.

43 Paus. 1.34.5. Otros ejs. en Deubner, *op. cit.*, 27 s. Cf. también Halliday, *Greek Divination*, 131 s., quien cita el curioso rito gaélico de incubación de «Taghairm», en que el consultante se envolvía en el cuero de un toro.

44 V. Capítulo V.

45 V. n. 79.

46 Rama de laurel, Fulgencio, *Mythologiae*, 1.14 (que se funda en la autoridad de Antifón y de otros). Conjuros, Artemidoro, 4.2 pp. 205 s.H. Venta de sueños, Juvenal, 6.546 s. Sobre los ὀνειραιτητά de los papiros, v. Deubner, *op cit.*, 30 ss.

47 Se ha pensado que los Σελλοὶ ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι de Dodona (*Il.* 16.233 ss.) practicaban la incubación; pero si lo hacían, ¿lo sabía Homero?

48 Cf. Gadd, *op. cit.*, 26 (incubación en un templo de Amenofis II y Totmes IV para obtener la aprobación del dios de su ocupación del trono). Para los Minoicos carecemos de pruebas directas, pero las terracotas encontradas en Petsofa, en Creta (*BSA* 9.356 ss.), que representan miembros humanos y están agujereadas para su suspensión, parecen ciertamente exvotos ofrecidos en algún santuario de curaciones. Para un caso probable de incubación en la antigua Mesopotamia, v. *Ztschr. f. Assyr.* 29 (1915), 158 ss. y 30 (1916), 101 ss.

49 Eur. *I.T.* 1259 ss. (cf. *Hec.* 70 s.; ὦ πότνια χθών, μελανοπτερύγων μῆτερ ὀνείρων). La autoridad de esta tradición se ha puesto en duda, pero ¿hay algún otro método oracular que sea tan probable? Hasta donde alcanza nuestro conocimiento, ni la profecía inspirada ni la adivinación por suertes son propias de un oráculo de la Tierra; en cambio, ya el autor de *Od.* 24.12 parece considerar los sueños como ctónicos (cf. Hundt., *op. cit.*, 74 ss.).

50 Píndaro, *Ol.* 13.75 ss. Cf. una inscripción de la Acrópolis de Atenas, *Syll*³. 1151: Ἀθηνάᾳ... ὄψιν ἰδοῦσα ἀρετὴν τῆς θεοῦ (no necesariamente un sueño buscado, sino significativo de la actitud de la diosa); y la epifanía (probablemente ficticia) de Atena en un sueño, Blinkenberg, *Lindische Tempelchronik*, 34 ss.

51 Herod. 3.92n. Melisa era una βιαιοθάνατος, lo cual puede haber hecho a su εἴδωλον más fácilmente asequible a las consultas. Su queja sobre el

frío puede compararse con la historia nórdica de un hombre que se apareció en un sueño para decir que tenía frío en los pies, porque habían dejado descubiertos los dedos de los pies de su cadáver (Kelchner, *op. cit.*, 70).

52 El sueño (no buscado) de Jasón, en que el alma de Frixo pide que se le lleve a su patria (Píndaro, *Pit.* 4.159 ss.) refleja probablemente la preocupación de fines de la Epoca Arcaica por la traslación de reliquias y puede así clasificarse como un sueño de esquema cultural. Otros sueños en que se aparecen los muertos ilustran sobre todo los casos especiales de los Muertos Vengadores (p. ej., el sueño de las Erinias, Esq. *Eum.* 94 ss., o el sueño buscado de Pausanias, Plutarco, *Cimón* 6, Paus. 3.17.8 s.), o los Muertos Agradecidos (p. ej., el sueño de Simónides, Cic. *div.* 1.56). Las apariciones en sueños de personas recientemente muertas a los familiares que les sobreviven se mencionan de cuando en cuando en los epitafios como prueba de que siguen existiendo (v. Rohde, *Psyche,* 576 s.; Cumont, *After Life in Roman Paganism,* 61 s.). Estos sueños son, desde luego, naturales en todas las sociedades; pero (aparte del sueño de Aquiles en Homero) los ejemplos de este tipo que se registran son sobre todo postclásicos.

53 Alejandro Polihistor *apud* Dióg. Laerc. 8.32 (=Diels, *Vorsokr.*, 58 B la); Posidonio, *apud* Cic. *div.* 1.64. Wellmann (*Hermes*, 54 [1919] 225 ss.) pensó que esta explicación de Alejandro debía retrotraerse a una fuente del siglo IV que reflejaba sin duda antiguas ideas pitagóricas; pero v. Festugière, *REG* 58 (1945) 1 ss., quien da razones para fechar la fuente o fuentes de este texto en el siglo III, y relaciona los documentos con las doctrinas de la Antigua Academia y de Diocles de Caristo.

54 V. capítulo VI.

55 ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκλαπιοῦ *IG* IV², i.121-124. Existe una edición separada hecha por Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidaurus* (*Philol.* Suppl. III.3); y las porciones menos mutiladas se dan, reproducidas y traducidas, en Edelstein, *Asclepius,* I, test. 423.

56 En apoyo del último punto de vista se ha citado la escena del *Pluto* de Aristófanes; pero dudo que el poeta quisiera insinuar que el sacerdote del verso 676 es el mismo que «el dios» que aparece más tarde. El relato de Cario parece representar, no lo que Aristófanes creía que de hecho ocurría, sino más bien la representación imaginativa del paciente medio de lo que pasaba mientras él dormía.

57 O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (*RGVV* VIII.i), 1909; R. Herzog, *op. cit.*, 1931; E. J. y L. Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of Testimonies* (2 vols., 1945). El libro de Mary Hamilton, *Incubation* (1906) suministra al no especialista información general sobre la cuestión en forma muy legible.

58 E. B. Tylor, *Primitive Culture,* II, 49. Cf. G. W. Morgan, «Navaho Dreams», *American Anthropologist,* 34 (1932), 400: «Myths influence dreams, and these dreams in turn help to maintain the efficacy of the ceremonies.»

59 Dióg. Laerc. 6.59.

60 Plauto, *Curc.* 216 ss. (=test. 430 Edelstein). La piedad posterior representa el fracaso como una señal de la desaprobación moral del dios, como en los casos de Alejandro Severo (Dión Casio 78.15.6 s.=test. 395) y del joven embriagado en Filóstrato (*vit. Apoll.* 1.9=test. 397). Pero el templo tenía también leyendas para animar a los decepcionados (ἰάματα 25). Edelstein cree que éstos deben haber sido una minoría (*op. cit.*, II.163); pero la historia de Lourdes y de otros santuarios de curaciones sugiere que no hay necesidad de suponer tal cosa. «Si no pasa nada», dice Lawson hablando de la incubación de hoy día en las iglesias griegas, «re-

gresan a casa con la esperanza disminuída, pero inconmovibles en la fe» (*Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 302).

61 Cf. p. ej., Lincoln, *op. cit.*, 271 ss.; y sobre las demoras en el Epidauro Herzog, *op. cit.*, 67. En algunos relatos de incubación medieval el paciente llega a esperar un año (Deubner, *op cit.*, 84), y Lawson nos habla de campesinos de hoy día que esperan semanas y meses.

62 Arístides, *orat.*, 48.31 ss. (=test. 417). Máximo de Tiro pretende haber tenido una visión de Esculapio hallándose en estado de vigilia (9:7 εἶδον τὸν Ἀσκληπιόν, ἀλλ' οὐχὶ ὄναρ). Y Jámblico (*myst.* 3.2, p. 104 P.) considera el estado entre el sueño y la vigilia como particularmente favorable para la recepción de visiones divinas.

63 γνώμης ὄγκος ἀνεπαχθής. ὄγκος solía ser una señal de orgullo, y por tanto ofensiva (ἐπαχθής) para los dioses.

64 ἰάματα 17; Ar. *Plut.* 733 ss.; ἰάματα, 20, 26. Sobre la virtud del lamido del perro, v. H. Scholz, *Der Hund in der gr.-röm. Magie u. Religion*, 13. Herzog, *op. cit.*, 88 ss., interpreta el relieve del siglo IV, núm. 3369 del Museo Nacional de Atenas como un paralelo de ἰάματα 17. Ofrecido por un incubante agradecido al héroe senador Anfiarao, nos muestra: (*a*) La curación por Anfiarao en persona (¿el sueño?) de un hombre lesionado, y (*b*) una serpiente lamiéndolo (¿el hecho objetivo?)

65 *IG* II², 4962 (=test. 515); Plutarco, *soll. anim.* 13 969E; Eliano, *N.A.* 7.13 (=test. 731a, 731). Sobre la ofrenda «a los perros y a sus guardianes (κυνηγέταις)», v. Farnell, *Hero Cults*, 201 ss.; Scholz, *op. cit.*, 49; Edelstein, *op. cit.*, II.186, n. 9. Platón el Cómico adapta la frase a un double entendre obsceno (fr. 174.16 K.), que posiblemente indica que algunos atenienses encontraban la ofrenda tan extraña como nosotros. ¿Son los «guardianes» o los «conductores de los perros» espíritus que guían al perro al paciente apropiado? En todo caso, no son, a mi juicio, «cazadores», humanos ni divinos: Jen. *Cinég.* 1.2 no prueba que Esculapio haya cazado jamás.

66 Herodas, 4.90 s. (=test. 482). Se trata seguramente de una serpiente viva, no de una de bronce. Las serpientes de bronce no viven en agujeros, y τρώγλη no significa «boca» (como lo interpreta Edelstein, *loc. cit.*, y II.188 reproduciendo un lapsus de Knox); tampoco parece probable que se llame τρώγλη a un cepillo para el dinero (como supone Herzog, *Arch. f. Rel.* 10 [1907], 205 ss.). La interpretación natural es confirmada por Pausanias 2.11.8 (=test. 700a).

67 *The Interpretation of Dreams*, 391.

68 Cf. ἰάματα 31, y los muchos ejemplos que cita Deubner, *op. cit.*, 12.

69 ἰάματα 1 es un ejemplo claro, como lo ha señalado Herzog. Cf. también G. Vlastos, «Religion and Medicine in the Cult of Asclepius», *Review of Religion*, 1949, 278 ss.

70 Arístides, *orat.* 23.16 (=test. 402): οὔτε χοροῦ σύλλογος πρᾶγμα τοσοῦτον οὔτε πλοῦ κοινωνία οὔτε διδασκάλων τῶν αὐτῶν τυχεῖν, ὅσον χρῆμα καὶ κέρδος εἰς Ἀσκληπιοῦ τε συμφοιτῆσαι καὶ τελεσθῆναι τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν.

71 Ar. *Plut.* 742 ss.

72 Arístides, *orat.* 50.64 (=test. 412). En un fragmento del archivo del Asclepieion de Lebena, en Creta, se mencionan asimismo operaciones quirúrgicas realizadas en pacientes dormidos (*Inscr. Cret.* I.xvii.9=test. 426), que se atribuyen también a los Santos Cosme y Damián (Deubner, *op. cit.*, 74). Para un antiguo sueño-operación nórdico, v. Kelchner, *op. cit.*, 110.

73 Las curaciones instantáneas se dan también en la incubación cristiana

(Deubner, *op. cit.*, 72, 82) y son características de la medicina salvaje en general (Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*, 419 s., [trad. ingl.]).

74 Edelstein recalca con razón el primer punto (*op. cit.*, II.167, «Los hombres, en sueños, confían al dios todo aquello en lo que ellos mismos confían»); pero pasa por alto el segundo. Edelstein abandona con razón el antiguo modo de pensar que atribuía las curaciones a la pericia médica de los sacerdotes, e intentaba racionalizar los Asclepieia como sanatorios (cf. Farnell, *Hero Cults*, 273 s., Herzog, *op. cit.*, 154 ss.). Como el mismo Edelstein lo hace notar, no tenemos verdaderas pruebas de que en el Epidauro ni en ningún otro lugar tuvieran parte alguna en las curaciones del templo médicos ni sacerdotes entrenados en la medicina (*op. cit.*, II.158). Se ha alegado como una excepción el Asclepieion de Cos; pero los instrumentos médicos descubiertos allí pueden bien ser exvotos ofrecidos por médicos. (V., sin embargo, Arístides, *orat.* 49.21 s., donde Arístides sueña con un ungüento y el νεωκόρος se lo suministra; y una inscripción publicada en *JHS* 15 [1895], 121, donde el paciente da las gracias a su médico así como al dios.)

75 *IG* IV$^2$.i.126 (=test. 432). Cf. Arístides, *orat.* 49.30 (=test. 410); τὰ μὲν (τῶν φαρμάκων) αὐτός συντιθείς, τὰ δὲ τῶν ἐν μέσῳ καὶ κοινῶν ἐδίδου (ὁ θεός), y el estudio de Zingerle de las prescripciones dadas a Granio Rufo, *Comment. Vind.* 3 (1937) 85 ss.

76 Veneno de serpiente, Galeno, *Subfig. Emp.* 10, p. 78, Deichgräber (=test. 436); ceniza, *Inscr. Cret.* I.xvii.17 (=test. 439); gallo, *IG* XIV.966 (=test. 438). Cf. Deubner, *op. cit.*, 44 ss.

77 Cf. Edelstein, *op. cit.*, II.171 s.; y *contra*, Vlastos, *loc. cit.* (n. 69), 282 ss. En su admiración por los *principios* racionales de la medicina griega, filósofos e historiadores se han inclinado a hacer caso omiso o muy ligero del carácter irracional de muchos de los remedios empleados por los médicos antiguos (y de hecho por todos los médicos, hasta tiempos bastante recientes). Sobre la dificultad de poner a prueba las drogas antes del desarrollo del análisis químico, v. Temkin, *The Falling Sickness*, 23 s. Sin embargo, debemos todavía convenir con Vlastos en que «la medicina hipocrática y las curaciones de Esculapio son polos opuestos *por principio*».

78 Aristóteles, *Insomn.* 461b 6.

79 Arístides, *orat.* 36.124; 47.46-50, 65; 48.18 ss., 27, 74 ss. El obsesionante sentimiento de culpabilidad de Arístides se traiciona asimismo en dos extraños pasajes (*orat.* 48.44 y 51.25) en que interpreta la muerte de un amigo como vicaria de la suya; tales pensamientos son sintomáticos no tanto de un egotismo inveterado como de una neurosis arraigada. Para el sueño de sacrificar un dedo (*orat.* 48.27=test. 504), cf. Artemidoro, 1.42. Los primitivos practican el sacrificio efectivo de un dedo con diversos propósitos (Frazer sobre Paus. 8.34.2). Uno de sus objetivos es el de procurarse sueños o visiones significativas: v. Lincoln, *op. cit.*, 147, 256, donde se explica esta práctica como un apaciguamiento de la figura-Padre, cuya aparición se desea, mediante un acto que simboliza la autocastración.

80 Campbell-Bonner, «Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism», *Harv. Theol. Rev.* 30 (1937), 126.

81 Cic. *N.D.* 3.91 (=test. 416a). Cf. Cic. *div.* 2.123 (=test. 416). Sobre el daño producido por la creencia en los sueños médicos, cf. la exigencia de Sorano de que la enfermera no sea supersticiosa, «no sea que sueños o presagios o la fe en ritos tradicionales la lleven a abandonar el tratamiento apropiado» (1.2.4.4, *Corp. Med. Graec.* IV.5.28).

82 Un «censo de alucinaciones» llevado a cabo por la English Society for

Psychical Research (*Proc. S.P.R.* [1894] 25 ss.) pareció indicar que una persona de cada diez experimenta alguna vez en su vida una alucinación no debida a enfermedad física ni mental. Una indagación más reciente de la misma sociedad (*Journ. S.P.R.* 34 [1948] 187 ss.) confirmó este resultado.

83 Calcidio, *in Tim.* 256: «spectaculum, ut cum vigilantibus offert se videndam caelestis potestas clare iubens aliquid aut prohibens forma et voce mirabili». La cuestión de si ocurrían realmente tales epifanías fué tema de vivas controversias en los tiempos helenísticos (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.68). Para una relación detallada de una experiencia en que la misma figura fué percibida simultáneamente por una persona en un sueño y por otra en una visión en estado de vigilia, v. *P. Oxy.* XI.1381.91 ss.

84 Cf. Wilamowitz, *Glaube,* I.23; Pfister en P.-W., Supp. IV, s.v. «Epiphanie», 3.41. Como dice Pfister, no podemos dudar de que la gran masa de historias antiguas de epifanías corresponde a algo de la experiencia religiosa antigua, aun cuando rara vez, o nunca, podamos estar completamente seguros de que una historia determinada tiene una base histórica.

85 K. Latte, «Hesiods Dichterweihe», *Antike u. Abendland,* II (1946) 154 ss.

86 Hesíodo, *Teog.* 22 ss. (cf. Capítulo III). Hesíodo no pretende haber visto a las Musas, sino sólo haber oído su voz; estaban probablemente κεκαλυμμέναι ἠέρι πολλῇ (*Teog.* 9). Algunos MSS y citas, leyendo δρέψασαι en el verso 31, hacen a las Musas arrancar una rama de laurel y dársela, lo cual colocaría esta visión en la clase de las historias de «aporte» (más arriba, n. 19). Pero probablemente debemos preferir la lectura menos obvia δρέψασθαι, «me concedieron que arrancara» una rama del árbol sagrado —el acto simbólico expresa la aceptación por parte de Hesíodo de su «vocación».

87 Herod. 6.105. Aquí también la experiencia puede haber sido puramente auditiva, aunque en c. 100 se emplea refiriéndose a ella el verbo φανῆναι.

88 Aristódemo, *apud* Schol. Pind. *Pyth.* 3.79 (137); cf. Paus. 9.25.3, y Capítulo III, n. 90.

89 Sir Ernest Shackleton, *South,* 209.

90 Hipócrates, *Int.* 48 (VII.286 L.): αὕτη ἡ νοῦσος προσπίπτει μάλιστα ἐν ἀλλοδημίῃ, καὶ ἤν κου ἐρήμην ὁδὸν βαδίζῃ καὶ ὁ φόβος αὐτὸν λάβῃ ἐκ φάσματος. λαμβάνει δὲ καὶ ἄλλως. La influencia del ambiente inhóspito en las ideas religiosas griegas ha sido elocuentemente puesta de relieve por Wilamowitz (*Glaube,* I.155, 177 s., y en otras partes), pero este pasaje parece haber pasado inadvertido.

91 Heráclito, fr. 89 D.; cf. fr. 73 y Sext. Emp. *adv. dogm.* 1.129 s. (=Heráclito, A 16). El fr. parece referirse asimismo a la experiencia onírica, pero está demasiado corrompido y es demasiado oscuro para construir nada sobre él (cf. O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit,* 95 ss.). Tampoco puedo depositar mucha confianza en la declaración de Calcidio sobre las opiniones de «Heráclito y los estoicos» acerca de la profecía (*in Tim.* 251= Heráclito, A 20).

92 Fr. 2.

93 Cic. *div.* 1.5; Aecio, 5.1.1 (=Jenófanes, A 52).

94 Herod. 7.16 β, ἐνύπνια τὰ εἰς ἀνθρώπους πεπλανημένα Cf. Lucr. 5.724 «rerum simulacra vagari» (¿de Demócrito?) Para los sueños que reflejan los pensamientos del día, cf. también Empédocles, fr. 108.

95 Este punto ha sido establecido por Björck, que ve en la teoría de Demócrito un ejemplo de la sistematización de ideas populares por los intelectuales (*Eranos* 44 [1946] 313). Pero es también un intento de na-

turalizar el sueño «sobrenatural» dándole una explicación mecanicista (Vlastos, *loc. cit.*, 284).

96 Fr. 166 y Plut. *Q. Conv.* 8.10.2, 734 F (=Demócrito A 77). Cf. Delatte, *Enthousiasme*, 46 ss., y mi trabajo en *Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray*, 369 s.

97 En el uso popular, términos como θεόπεμπτος acabaron por vaciarse en gran parte de su contenido religioso: Artemidoro dice que en su tiempo a cualquier cosa inesperada se la llamaba, en el lenguaje de la conversación, θεόπεμπτον.

98 V. capítulo V.

99 Ar. *Avisp.* 52 s.; Demetrio Faléreo *apud* Plut. *Arístides* 27. Cf. asimismo Jen. *Anab.* 7.8.1, donde es probablemente exacta la lectura τὰ ἐνύπνια ἐν Λυκείῳ γεγραφότος (Wilamowitz, *Hermes*, 54 [1919], 65 s.). El poeta cómico Magnes alude a los ὀνειρομάντεις (fr. 4 K), y parecen haber sido satirizados en las *Telmesianas*, de Aristófanes. S. Luria, «Studien zur Geschichte der antiken Traumdeutung», *Bull. Acad. des Sciences de l'U.R.S.S.*, 1927, 1041 ss., tiene quizá razón al distinguir dos escuelas de interpretación de sueños en la Epoca Clásica, una conservadora y religiosa, la otra pseudo-científica, aunque no puedo seguirle en todas sus detalladas conclusiones. La fe en este arte no se limitaba a las masas; tanto Esquilo como Sófocles reconocen la interpretación de sueños como una rama importante de la μαντική (*P.E.* 485 s.; *El.* 497 ss.).

100 Antifón ὁ τερατοσκόπος, que es presumiblemente el autor del libro de sueños citado por Cicerón y Artemidoro (cf. Hermógenes, *de ideis*, 2.11.7 =*Vorsokr.* 87 A 2. ὁ καὶ τερατοσκόπος καὶ ὀνειροκρίτης λεγόμενος γενέσθαι) fue un contemporáneo de Sócrates (Diog. Laerc. 2.46=Aristóteles fr. 75 R.=*Vorsokr.* 87 A 5). Se le identifica a menudo, fundándose en la autoridad de Hermógenes, *loc. cit.*, y de Suidas, con el sofista Antifón; pero esta identificación no es fácil de aceptar. (*a*) Es difícil atribuir un profundo respeto por los sueños y portentos al autor del περὶ ἀληθείας, que «no creía en la providencia» (*Vorsokr.* 87 B 12; cf. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 389); (*b*) Artemidoro y Suidas llaman al autor del libro «un ateniense» (*Vorsokr.* 80 B 78, A 1), y el empleo de Sócrates de παρ' ἡμῖν en Jen. *Mem.* 1.6.13 me parece implicar que el sofista era un extranjero (lo cual impediría también identificar al sofista con el orador).

101 Jaeger, *Paideia*, III.33 ss. Los eruditos anteriores habían atribuído generalmente el περὶ διαίτης al final del siglo v.

102 Que los sueños pueden ser síntomas significativos en la enfermedad se reconoce en otros lugares del corpus hipocrático (*Epidem.* 1.10, II.670 L.; *Hum.* 4, V.480; *Hebd.* 45, IX.460). En particular se ve que los sueños de ansiedad son síntomas importantes de perturbaciones mentales, *Morb.* 2.72, VII.110; *Int.* 48, VII.280. Aristóteles dice que los mejores médicos creen que los sueños deben tomarse seriamente en cuenta, *div. p. somn.* 463a 4. Pero el autor del περὶ διαίτης lleva fantásticamente lejos este principio, esencialmente sano.

103 περὶ διαίτης 4.87 (VI.640 L.): ὁκόσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖά ἐστι καὶ προσημαίνει τινὰ συμβησόμενα... εἰσὶν οἳ κρίνουσι περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες e *ibíd.* 93: ὁκόσα δὲ δοκέει ὁ ἄνθρωπος θεωρέειν τῶν συνήθων, ψυχῆς ἐπιθυμίην σημαίνει.

104 *Ibíd.*, 86: ὁκόταν δὲ τὸ σῶμα ἡσυχάζῃ, ἡ ψυχὴ κινευμένη καὶ ἐπεξέρπουσα τὰ μέρη τοῦ σώματος διοικέει τὸν ἑωυτῆς οἶκον κτλ. Cf. capítulo V, pág. 131, y la observación de Galeno de que «en el sueño el alma parece hundirse en las profundidades del cuerpo, retirándose de los objetos sensibles exteriores,

y así adquiere conciencia de la condición corporal» (περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως, VI.834 Kühn). La influencia de las ideas «órficas» en el περὶ διαίτης ha sido señalada por A. Palm, *Studien zur Hippokratischen Schrift* π. διαίτης, 62 ss.

105 *Ibíd.*, 90.92. Para la correspondencia detallada entre macrocosmos y microcosmos, cf. *Hebd.* 6 (IX.436 L.).

106 Freud, *op. cit.*, 299: «todos los sueños tratan de la persona de uno mismo».

107 Para el árbol como símbolo de la reproducción cf. Herod. 1.108 y Sóf. *El.* 419 ss.; un simbolismo semejante se encuentra en algunos antiguos sueños nórdicos (Kelchner, *op. cit.*, 56). Las semejanzas de interpretación entre el περὶ διαίτης y antiguos libros indios de sueños han llevado a algunos a sugerir la idea de la influencia oriental en el autor médico griego, o en el libro griego de sueños de que éste se sirvió (Palm. *Studien zur Hipp. Schrift* π. διαίτης, 83 ss., seguido por Jaeger, *Paideia*, III.39). Otros, fundándose en razones de la misma clase, han postulado un antiguo libro de sueños griego como fuente común de Artemidoro y del π. διαίτης (C. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen*, 213 s.). Pero tales inferencias son frágiles. El arte de la ὀνειροκριτική, era (y es) un arte de ver analogías (Arist. *div. p. somn.* 464b 5), y las analogías más obvias difícilmente pueden pasar inadvertidas. El Profesor Rose ha señalado semejanzas detalladas entre el sistema de Artemidoro y el actualmente en boga en el Africa Central (*Man*, 26 [1926], 211 s.). Cf. asimismo Latte, *Gnomon*, 5.159.

108 *Ibíd.*, 87; cf. Palm, *op. cit.*, 75 ss. El Hombre Supersticioso de Teofrasto pregunta a los ὀνειροκρίται cada vez que tiene un sueño τίνιθεῷ ἢ θεᾷ προσεύχεσθαι δεῖ (*Car.* 16).

109 Platón, *Tim.* 71A-E.

110 *Insomn.* 458b, 25 ss., 460b, 3 ss.

111 *Div. p. somn.* 463b, 15 ss., 464a, 20 ss.

112 *Ibíd.*, 463b 14; cf. Freud, *Interpretation of Dreams*, 2. No puedo estar de acuerdo con Boyancé (*Culte de Muses*, 192) en que cuando Aristóteles llama a los sueños δαιμόνια está pensando en la doctrina pitagórica (¿post-aristotélica?) de que son causados por δαίμονες en el aire (v. n. 53). Y Boyancé se equivoca sin duda al presentar a Aristóteles como un creyente incondicional en el sueño mántico.

113 περὶ φιλοσοφίας, fr. 10. Cf. Jaeger, *Aristotle*, 162 s., 333 s. (ed. ingl.).

114 *Div. p. somn.* 464a 5.

115 *Ibíd.*, 463a 4 ss., 27 ss.

116 *Ibíd.*, 464a 6 ss. Aristóteles sugiere además que la mente responde mejor a tales diminutos estímulos cuando está vacía y pasiva, como en algunos tipos de locura (564a 22 ss.); y que debe actuar un factor selectivo, ya que los sueños verídicos suelen concerner a los amigos, no a los extraños (464a 27 ss.).

117 Cf. Cic. *div.* 1.70 s. Cicerón atribuye la concepción religiosa incluso al discípulo de Aristóteles Dicearco (*ibíd.* 1.113, 2.100); pero esto no es fácil de reconciliar con las demás opiniones documentadas de Dicearco, y puede ser debido a una mala inteligencia (F. Wehrli, *Dikaiarchos*, 46).

118 Cic. *div.* 2.150. Apenas ha sido suficientemente apreciado el racionalismo civilizado del *de divinatione*, Libro II, en este pasaje final.

119 Cf. la formidable lista de autoridades sobre ὀνειροκριτική, ahora perdida, en Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination*, I.277. Los libros de sueños siguen estudiándose mucho en Grecia (Lawson, *op. cit.*, 300 s.). Marco

Aurelio incluye en la enumeración de sus deudas personales con la Providencia τὸ δι' ὀνειράτων βοηθήματα δοθῆναι ἄλλα τε καὶ ὡς μὴ πτύειν αἷμα καὶ μὴ ἰλιγγιᾶν (1.17.9); cf. también Frontón, *Epist.* 3.9.1 s. Para la confianza de Plutarco en los consejos de los sueños, v. Q. *Conv.* 2.3.1, 635E; sobre la de Galeno, v. su comentario a Hip. περὶ χυμῶν 2.2 (XVI.219 ss. K.). A Dión Casio le ordena su δαιμόνιον en un sueño que estriba historia, 72.23.

## Capítulo V

# LOS CHAMANES GRIEGOS Y EL ORIGEN DEL PURITANISMO

*¡Que el hombre tenga que ser una especie de criba para las almas inmortales!*

HERMAN MELVILLE.

HEMOS VISTO en el capítulo precedente que junto a la vieja creencia en mensajeros divinos objetivos que se comunican con el hombre en sueños y visiones, aparece en ciertos autores de la Epoca Clásica una nueva creencia que relaciona estas experiencias con una facultad oculta, innata en el hombre mismo. "El cuerpo de todos los hombres", dice Píndaro, "sigue la llamada de la muerte dominadora: pero queda, sin embargo, viva una imagen de la vida (αἰῶνος εἴδωλον), porque ésta sola procede de los dioses. Duerme mientras los miembros están en actividad; pero cuando duerme el hombre, muestra a menudo en sueños una decisión de dicha o de adversidad venideras [1]. Jenofonte pone en prosa llana esta doctrina, y nos suministra los eslabones lógicos que la poesía tiene derecho a omitir. "Es en el sueño", dice Jenofonte, "cuando el alma (*psykhé*) muestra mejor su naturaleza divina; es en el sueño cuando goza de una cierta penetración para el futuro; y es así, sin duda, porque es en el sueño cuando es más libre". Procede después a argumentar que podemos esperar que después de la muerte la *psykhé* sea aun más libre; porque el sueño es lo que en la experiencia de la vida más se aproxima a la muerte [2]. Afirmaciones semejantes aparecen en Platón y en un fragmento de una obra temprana de Aristóteles [3].

Hace mucho tiempo que se reconocen las opiniones de esta índole como elementos de un nuevo esquema cultural, como expresiones de

una nueva concepción sobre la naturaleza y destino del hombre ajena a los autores griegos más antiguos. La discusión del origen e historia de este esquema y de su influencia sobre la cultura griega podría fácilmente ocupar todo un curso de conferencias o llenar un libro por sí sola. Todo lo que puedo hacer aquí es considerar brevemente algunos aspectos de ella que afectaron de modo crucial a la interpretación griega de los factores no racionales de la experiencia humana. Pero al intentar aun esto, tendré que atravesar un terreno que ha sido hollado por los pesados pies de eruditos contendientes hasta dejarlo convertido en barro profundo y resbaladizo; terreno también donde los que van de prisa se exponen a pisar los restos parcialmente descompuestos de teorías muertas que no han sido todavía convenientemente enterradas. Haremos bien, por tanto, en andar despacio y mirar con cuidado dónde ponemos los pies entre los despojos.

Empecemos por preguntarnos exactamente qué era lo nuevo en el nuevo esquema de creencias. Ciertamente, no la idea de una supervivencia. En Grecia, como en casi todas las partes del mundo [4], dicha idea era antiquísima. A juzgar por los objetos hallados en sus tumbas, los habitantes de la región del Egeo sintieron, desde los tiempos neolíticos, que la necesidad que el hombre tiene de alimento, de vida y vestido, y su deseo de servicio y distracción no cesaban con la muerte [5]. Digo deliberadamente "sintieron" más bien que "creyeron" porque actos tales como el de alimentar a los muertos, parecen una respuesta directa a impulsos emocionales, sin que medie necesariamente ninguna teoría. El hombre, entiendo yo, da de comer a sus muertos por la misma clase de razón que una niña da de comer a su muñeca; y, como la niña, se abstiene de matar su fantasía aplicándole criterios de realidad. Cuando el griego arcaico introducía líquidos por un tubo, entre las lívidas mandíbulas de un cadáver en vías de descomposición, todo lo que podemos decir es que se abstenía, por buenas razones, de saber lo que estaba haciendo; o, para expresarlo en términos más abstractos, hacía caso omiso de la distinción entre cadáver y espíritu, los trataba como "consustanciales" [6].

El haber formulado esta distinción con precisión y claridad, el haber desligado del cadáver el espíritu, es, por supuesto, logro de los poetas homéricos. Hay pasajes en ambos poemas que sugieren que los poetas estaban orgullosos de este logro y tenían plena conciencia de su novedad e importancia [7]. Tenían derecho, realmente, a sentirse orgullosos; porque no hay esfera alguna donde el pensa-

miento claro encuentre una resistencia inconsciente más fuerte que cuando tratamos de pensar en la muerte. Pero no debemos suponer que una vez formulada la distinción, fué universalmente, o aun generalmente, aceptada. Como lo pone de manifiesto la arqueología, continuó tranquilamente, por lo menos en la Grecia continental, la asistencia a los muertos, con su idea implícita de la identidad de cadáver y espíritu; persistió a través de (algunos dirán a pesar de) la boga pasajera de la cremación [8], y en el Atica llegó a ser tan despilfarradoramente pródiga, que Solón y más adelante Demetrio Falereo tuvieron que promulgar leyes para controlarla [9].

No se trata, por tanto, de "establecer" la idea de una supervivencia; por lo que se refiere a lo que está en la tumba, que es a la vez espíritu y cadáver, la idea de su supervivencia estaba implícita en los antiguos usos consuetudinarios; y en Homero estaba explícita la de la sombra en el Hades, que es espíritu solo. Tampoco era una idea nueva, en segundo lugar, la de recompensas y castigos después de la muerte. En mi opinión, hay referencias en la *Ilíada* [10] al castigo *post mortem* de ciertas ofensas contra los dioses, y se describe de manera indudable en la *Odisea*; y Eleusis, por su parte, prometía ya a sus iniciados un trato de favor en la otra vida en los tiempos más remotos hasta los que podemos rastrear su existencia, es decir, probablemente en el siglo VII [11]. Nadie, supongo, cree actualmente que los "grandes pecadores" de la *Odisea* son una "interpolación órfica" [12], ni que las promesas eleusinas fueron resultado de una "reforma órfica". En Esquilo, además, el castigo *post mortem* de determinados delincuentes está tan íntimamente ligado con las tradicionales "leyes no escritas" y con las funciones tradicionales de la Erinia y de Alástor, que me resisto mucho a aniquilar toda esta estructura para ponerle a uno de sus elementos la etiqueta de "órfico" [13]. Estos son casos especiales, pero la idea estaba ahí; no parece sino que todo lo que el nuevo movimiento hizo fue generalizarlo. Y en la nueva formulación podemos reconocer a veces ecos de cosas antiquísimas. Cuando Píndaro, por ejemplo, consuela a un cliente en duelo con una descripción de la vida feliz de después de la muerte, le asegura que en el cielo habrá caballos y juegos de dados [14]. No se trata aquí de una promesa nueva: en la pira fúnebre de Patroclo había caballos, y juegos de dados en las tumbas de los reyes micénicos. El mobiliario del cielo ha cambiado poco con los siglos; sigue siendo una réplica idealizada del único mundo que conocemos.

Finalmente, tampoco consistió la aportación del nuevo movimien-

to en identificar la *psykhé* o "alma" con la personalidad del hombre vivo. Esto ya se había hecho, por primera vez, al parecer, en Jonia. Es verdad que Homero no atribuye a la *psykhé* en el hombre vivo otra función que la de dejarle; su "esse" parece ser un "superesse" y nada más. Pero Anacreonte puede decir a su amada: "eres la dueña de mi *psykhé*"; Simónides puede hablar de "hacer pasar un buen rato a su *psykhé*"; un epitafio de Eretria del siglo VI puede lamentarse de que la profesión del marino "da pocas satisfacciones a la *psykhé*" [15]. Aquí la *psykhé* es el yo viviente y, más específicamente, el yo apetitivo; ha heredado las funciones del *thymós* homérico, no las del *noos* homérico. Entre la *psykhé*, en este sentido, y el *soma* (cuerpo), no hay antagonismo alguno fundamental; la *psykhé* es meramente el correlato mental del *soma*. En griego ático ambas palabras pueden significar "vida": los atenienses decían indistintamente ἀγωνίζεσθαι περὶ τῆς ψυχῆς o περὶ τοῦ σώματος. Y en contextos adecuados los dos términos pueden significar "persona" [16]: así Sófocles puede hacer que Edipo se refiera a sí mismo en un pasaje como "mi *psykhé*", y en otro como "mi *soma*"; en ambos podía haber dicho "yo" [17]. Incluso la distinción homérica entre cadáver y espíritu se oscurece; no sólo nos habla una inscripción ática primitiva de la muerte de la *psykhé*, sino que Píndaro, más sorprendentemente, puede hablar de Hades conduciendo con su vara a "la ciudad hueca" los *sómata* de los que mueren: el cadáver y el espíritu han vuelto aquí a su antigua consustancialidad [18]. Creo que debemos reconocer que el vocabulario psicológico del hombre corriente se hallaba en el siglo V en un estado de gran confusión, como en realidad suele hallarse siempre.

Pero de esta confusión se destaca un hecho que es de importancia para nuestra investigación. Lo demostró Burnet en su famosa conferencia sobre "La doctrina socrática del alma" [19], y por esta razón no necesitamos detenernos en él mucho tiempo. En los autores áticos del siglo V, como en sus predecesores jonios, el "yo" que se denota por la palabra *psykhé* es normalmente el yo emocional más bien que el racional. Se habla de la *psykhé* como la sede del valor, de la pasión, de la compasión, de la ansiedad, del apetito animal; pero antes de Platón rara vez se la menciona, si se la menciona alguna, como la sede de la razón; su esfera es, en términos generales, la del *thymós* homérico. Cuando Sófocles habla de poner a prueba ψυχήν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην [20], dispone los elementos del carácter en una escala que va desde lo emocional (*psykhé*) hasta lo

intelectual (*gnome*) pasando por un término medio (*phrónema*), que en el uso corriente envuelve los otros dos. La afirmación ulterior de Burnet de que la *psykhé* "sigue siendo algo misterioso y extraño, completamente aparte de nuestra conciencia normal", es, como generalización, mucho más discutible. Podemos notar, no obstante, que la *psykhé* aparece en ocasiones como el órgano de la conciencia, y que se le atribuye una especie de intuición no racional [21]. Un niño puede aprehender algo en su *psykhé* sin conocerlo intelectualmente [22]. Heleno tiene una "*psykhé* divina" no porque sea más listo o más virtuoso que otros hombres, sino porque es un vidente [23]. La *psykhé* se imagina como habitando en algún lugar de las profundidades del organismo [24], y desde esas profundidades puede hablar a su dueño con una voz que le es propia [25]. En la mayor parte de estos respectos es asimismo la sucesora del *thymós* homérico.

Sea verdad o no que en boca de un ateniense ordinario del siglo v la palabra *psykhé* tenía o podía tener un ligero sabor a cosa extraña o sobrenatural, lo que no tenía era sabor alguno a puritanismo ni el más ligero rastro de rango metafísioo [26]. El "alma" no era a su pesar prisionera del cuerpo; era la vida o el espíritu del cuerpo [27], y se sentía en él perfectamente a gusto, como en su propia casa. Fue aquí donde el nuevo esquema religioso hizo su contribución decisiva, preñada de consecuencias para el futuro: al atribuir al hombre un yo oculto de origen divino, rompiendo así el equilibrio entre el cuerpo y el alma, introdujo en la cultura europea una nueva interpretación de la existencia humana, la interpretación que llamamos puritana. ¿De dónde vino esta concepción? Desde que Rohde la llamó "una gota de sangre ajena en las venas de los griegos" [28], los eruditos no han dejado de otear el horizonte buscando la fuente de esta gota ajena. La mayor parte de ellos han dirigido su mirada hacia el Oriente, a Asia Menor, o más allá [29]. Personalmente, me sentiría inclinado a empezar mi búsqueda en otro sector.

Los pasajes de Píndaro y de Jenofonte de que partimos al principio hacen pensar que una de las fuentes de la antítesis puritana podría ser la observación de que la actividad "psíquica" y la corporal varían en razón inversa: la *psykhé* despliega la máxima actividad cuando el cuerpo está dormido, o, como añade Aristóteles, cuando está a punto de morir. Esto es lo que quiero decir cuando la llamo un yo "oculto". Pues bien, una creencia de esta índole es uno de los elementos esenciales de la cultura chamanística que

existe todavía hoy en Siberia y ha dejado huellas de su pasada existencia sobre una zona vastísima, que se extiende, en enorme arco, desde Escandinavia, a través de la masa terrestre de Eurasia, hasta llegar a Indonesia [30]; lo dilatado de su difusión es prueba evidente de su remota antigüedad. El chamán puede describirse como una persona psíquicamente inestable que ha recibido una vocación religiosa. Como resultado de su vocación se somete a un período de riguroso entrenamiento, que ordinariamente incluye la soledad y el ayuno, y que puede incluir un cambio psicológico de sexo. De este "retiro" religioso sale con el poder, real o supuesto [31], de entrar a voluntad en un estado de disociación mental. En estas condiciones no se cree que el chamán, como la Pitia o como un *medium* moderno, está poseído por un espíritu ajeno, sino que su propia alma ha abandonado su cuerpo y viaja a partes lejanas, con máxima frecuencia al mundo de los espíritus. A un chamán puede de hecho vérsele simultáneamente en diferentes sitios; tiene el poder de la bilocación. De estas experiencias, que narra en cantos improvisados, deriva su pericia hacia la adivinación, la poesía religiosa y la medicina mágica que le hacen socialmente importante. Se convierte en el depositario de una sabiduría supranormal.

Ahora bien, en Escitia, y probablemente también en Tracia, los griegos habían entrado en contacto con pueblos que, como lo ha demostrado el erudito suizo Meuli, estaban influídos por esta cultura chamanística. Bastará referirse en este punto a su importante artículo en *Hermes,* 1935. Meuli ha sugerido allí, además, que los frutos de este contacto pueden verse en la aparición, a fines de la Epoca Arcaica, de una serie de ἰατρομάντεις, videntes curanderos mágicos, y maestros religiosos, algunos de ellos relacionados en la tradición griega con el Norte, y todos ellos con manifiestos rasgos chamanísticos [32]. Del Norte vino Abaris, montado, según se decía, en una flecha [33], como las almas, al parecer, lo hacen todavía en Siberia [34]. Tan adelantado estaba en el arte de ayunar, que había aprendido a prescindir por completo de alimento humano [35] Desterraba las pestes, predecía los terremotos, componía poemas religiosos y propagaba el culto de su dios nórdico, a quien los griegos llamaron Apolo Hiperbóreo [36]. Al Norte, y por orden del mismo Apolo, fué Aristeas, un griego del Mar de Mármara, quien volvió para relatar sus extrañas experiencias en un poema que puede haber tenido por modelo las excursiones psíquicas de los chamanes nórdicos. Si Aristeas hizo su viaje en la carne o en espíritu, no está del todo claro;

pero en todo caso, como lo ha probado Alföldi, sus Arimaspios de un solo ojo y sus grifos que custodian tesoros son criaturas genuinas del folklore del Asia Central [37]. La tradición le atribuía además los poderes chamanísticos del trance y la bilocación. Su alma, en forma de pájaro [38], podía abandonar su cuerpo a voluntad; murió, o cayó en trance, en su ciudad, pero se le vió en Cyzico; muchos años después volvió a aparecer en Metaponto, en el Lejano Occidente. Poseyó este mismo don otro griego asiático, Hermótimo de Clazomene, cuya alma viajó por todas partes, observando sucesos en lugares remotos, mientras su cuerpo yacía inanimado en casa. Estos relatos de chamanes que desaparecían y reaparecían eran lo suficientemente conocidos en Atenas para que Sófocles aludiera a ellos en la *Electra* sin necesidad de mencionar nombres [39].

De estos hombres nada queda prácticamente que no sea legendario, si bien el esquema de la leyenda puede ser significativo. Este esquema se repite en algunos de los relatos sobre Epiménides, el vidente cretense que purificó a Atenas de la peligrosa contaminación contraída por una violación del derecho de asilo. Pero desde que Diels le proveyó de una fecha fija [40] y de cinco páginas de fragmentos, Epiménides ha empezado a parecer una persona, aun cuando en opinión de Diels, todos sus fragmentos fueron compuestos por otros, incluso el citado en la Epístola a Tito. Epiménides era originario de Cnossos, y quizá haya debido a este hecho parte de su gran prestigio: un hombre que había crecido a la sombra del Palacio de Minos podía bien presentarse como poseedor de una sabiduría más antigua, especialmente después de haber dormido durante cincuenta y siete años en la cueva del dios de los misterios cretenses [41]. No obstante, la tradición lo asimilaba al tipo del chamán nórdico. Epiménides también era un experto de la excursión psíquica; y, como Abaris, fué un gran ayunador, viviendo exclusivamente de un preparado vegetal, cuyo secreto había aprendido de las ninfas, y que, por las razones que sólo él sabría, solía almacenar en la pezuña de un buey [42]. Otro rasgo singular de su leyenda es que después de su muerte se observó que su cuerpo estaba cubierto de tatuajes [43]. Cosa singular, porque los griegos solamente usaban la aguja de tatuar para marcar a los esclavos. Puede haber sido una señal de su consagración como *servus dei*; pero, en todo caso, a un griego arcaico este hecho le hacía pensar probablemente en Tracia, donde se tatuaban las personas más distinguidas, y especialmente los chamanes [44]. Por lo que hace al Largo Sueño, se trata,

naturalmente, de un cuento popular muy extendido [45]; Rip Van Winkle * no era un chamán. Pero el hecho de que el Largo Sueño se sitúe al comienzo del saga de Epiménides hace pensar que los griegos tenían noticia del largo "retiro" que constituye el noviciado de un chamán y que a veces transcurre en su mayor parte en un estado de sueño o trance [46].

De todo esto parece razonable concluir que la apertura, en el siglo VII, del Mar Negro al comercio y a la colonización griega, que introdujo a los griegos por vez primera [47] a una cultura fundada en el chamanismo, enriqueció por lo menos con algunos rasgos nuevos notables la imagen griega tradicional del Varón de Dios, el θεῖος ἀνήρ. Estos nuevos elementos resultaron, a mi juicio, aceptables para la mente griega porque respondían a las necesidades de la época, como lo había hecho antes la religión dionisíaca. La experiencia religiosa de tipo chamanístico es individual, no colectiva; pero apelaba al individualismo creciente de una época para la cual ya no eran del todo suficientes los éxtasis de Dioniso. Y es también razonable suponer que estos nuevos rasgos ejercieron alguna influencia sobre la concepción nueva y revolucionaria de la relación entre el cuerpo y el alma que aparece a fines de la Epoca Arcaica [48]. Uno recuerda que en el diálogo de Clearjo *Sobre el sueño* lo que convence a Aristóteles de "que el alma es separable del cuerpo" es precisamente un experimento de excursión psíquica [49]. Se trata, sin embargo, de una obra de ficción, y además relativamente tardía. Tenemos derecho a poner en duda que ninguno de los Varones de Dios que hasta ahora he mencionado sacara de su experiencia personal tales conclusiones generales de carácter teórico. Es verdad que Aristóteles pensaba que había razones para creer que Hermótimo se había adelantado, en su doctrina del *nous*, a su paisano más famoso, Anaxágoras; pero, como lo ha sugerido Diels, esto puede significar meramente que para probar la separabilidad del *nous* Anaxágoras apelaba a las experiencias del viejo chamán local [50]. Se dice también de Epiménides que pretendía ser una reencarnación de Eaco, y haber vivido muchas vidas en la tierra [51] (lo que explicaría la afirmación de Aristóteles de que su adivinación no se aplicaba al futuro, sino al pasado desconocido) [52]. Diels pensó que esta tra-

* *N. de la T.*—Héroe de un cuento de Washington Irving. Por efecto de una poción que bebió, cayó en un sueño profundo por espacio de veinte años, durante los cuales tuvo lugar la Revolución americana, y ocurrieron toda clase de cosas en su pueblo y en su familia.

dición tenía que tener una fuente órfica, y vió su origen en un poema órfico forjado con el nombre de Epiménides por Onomácrito o por uno de sus amigos [53]. Por una razón que en seguida se verá clara, estoy menos seguro de esto de lo que lo estaba Diels; pero cualquiera que sea la opinión que se adopte, sería imprudente construir demasiado sobre ella.

Hay, sin embargo, otro chamán griego, más importante, que indudablemente sacó consecuencias teóricas e indudablemente creyó en la reencarnación. Me refiero a Pitágoras. No necesitamos creer que pretendió haber pasado precisamente por la serie de encarnaciones anteriores que le atribuyó Heráclides Póntico [54]; pero no existe razón válida para poner en duda las declaraciones de nuestras autoridades, según las cuales es Pitágoras el hombre a quien Empédocles atribuía una sabiduría acumulada en diez o veinte vidas humanas, y asimismo el hombre de quien Jenófanes se burlaba porque creía que un alma humana podía morar en un perro [55]. ¿De dónde sacó Pitágoras estas opiniones? La respuesta suele ser: "de la doctrina órfica", respuesta que, de ser exacta, no hace sino retrotraer la pregunta un paso más. Pero, a mi juicio, es posible que Pitágoras no dependiera directamente de ninguna fuente "órfica" en esta cuestión cardinal; que tanto él como anteriormente Epiménides tuvieran noticia de la creencia nórdica de que el "alma" o "espíritu guardián" de un chamán precedente podía entrar en un chamán vivo para reforzar su poder y su conocimiento [56]. Esto no implica necesariamente ninguna doctrina *general* de la transmigración, y es de notar que a Epiménides no se le atribuye doctrina general alguna de esta índole; pretendía meramente que había vivido antes, y que era idéntico con Eaco, un antiguo Varón de Dios [57]. De modo semejante se representa a Pitágoras pretendiendo la identidad con el chamán anterior Hermótimo [58]; pero al parecer Pitágoras extendió la doctrina bastante más allá de sus estrechos límites originarios. Es posible que fuera ésta su contribución personal; dado su enorme prestigio, debemos, sin duda, considerarle capaz de algún pensamiento creador.

Sabemos en todo caso que Pitágoras fundó una especie de orden religiosa, una comunidad de hombres y mujeres [59] cuya regla de vida estaba determinada por la esperanza de vidas venideras. Posiblemente había en cierto modo precedentes aun para esto: podemos recordar al tracio Zalmoxis, en Herodoto, que reunió a "los mejores ciudadanos" y les anunció, *no* que el alma humana es inmortal,

sino que *ellos y sus descendientes* iban a vivir para siempre —eran evidentemente personas escogidas— una especie de *élite* espiritual [60]. Cierta analogía entre Zalmoxis y Pitágoras debió impresionar a los colonos griegos de Tracia, de quienes Herodoto oyó esta historia, por cuanto convirtieron a Zalmoxis en esclavo de Pitágoras. Esto, para Herodoto, era absurdo; el verdadero Zalmoxis fué un demonio, quizá un chamán del pasado remoto transformado en héroe [61]. Pero la analogía no era tan absurda: ¿no prometió Pitágoras a sus seguidores que volverían a vivir, y que llegarían a ser, al fin, demonios o incluso dioses? [62] La tradición posterior relacionó a Pitágoras con el otro chamán nórdico, Abaris; le atribuyó los poderes chamanísticos acostumbrados de profecía, bilocación y curaciones mágicas; y habló de su iniciación en Pieria, de su visita al mundo de los espíritus, y de su misteriosa identidad con el "Apolo Hiperbóreo" [63]. Parte de esto puede ser tardío, pero los comienzos de la leyenda de Pitágoras se remontan al siglo v por lo menos [64], y me inclino a creer que el propio Pitágoras contribuyó bastante a promoverla.

Me inclino tanto más a creerlo cuanto que vemos que esto ocurre de hecho en el caso de Empédocles, cuya leyenda se compone principalmente de filigranas sobre las pretensiones que él mismo formula en sus poemas. Poco más de un siglo después de su muerte circulaban ya historias que referían cómo había detenido los vientos con su magia, cómo había vuelto a la vida a una mujer que ya no respiraba, y cómo desapareció después corporalmente de este mundo mortal y se convirtió en un dios [65]. Y afortunadamente conocemos la fuente última de estas historias: poseemos las propias palabras de Empédocles en las que pretende que puede enseñar a sus discípulos a detener los vientos y a resucitar a los muertos, y que él mismo es, o se le cree, un dios hecho carne, ἐγὼ δ'ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός [66]. Empédocles es así, en un sentido, el creador de su propia leyenda; y si podemos fiarnos de su descripción de las multitudes que venían a él en busca de conocimiento oculto o de curaciones mágicas, los comienzos de su leyenda se remontan al tiempo en que vivía [67]. En vista de esto, me parece apresurado dar por supuesto que las leyendas de Pitágoras y de Epiménides no tienen raíces en absoluto en una tradición genuina, sino que fueron deliberadamente inventadas, de cabo a rabo, por los novelistas de una época posterior.

Sea de esto lo que quiera, los fragmentos de Empédocles son la única fuente de primera mano que nos permite todavía formarnos

alguna idea de la estampa que presentaba en realidad un chamán griego; es el último y rezagado ejemplo de una especie que se extinguió con su muerte en el mundo griego, aunque sigue floreciendo en otras partes. Los eruditos se han asombrado de que un hombre capaz de la agudeza de observación y del pensamiento constructivo patentes en el poema de Empédocles *Sobre la Naturaleza* haya podido escribir también las *Purificaciones* y se haya representado a sí mismo como un mágico divino. Algunos han intentado explicar este hecho diciendo que los dos poemas deben pertenecer a períodos diferentes de la vida de Empédocles: o empezó como mago, perdió su sangre fría, y se refugió entonces en las ciencias naturales; o, como mantienen otros, empezó como científico, se convirtió más tarde al "orfismo" o al pitagorismo, y en la soledad del destierro, al ocaso de su vida, buscó consuelo en delirios de grandeza; él era un dios y volvería un día, no a Agrigento, sino al Cielo [68]. Lo malo de estas explicaciones es que no resultan. El fragmento en que Empédocles alega el poder de detener los vientos, producir o impedir la lluvia, y resucitar a los muertos, pertenece, a todas luces, no a las *Purificaciones,* sino al poema *Sobre la Naturaleza.* Lo mismo ocurre con el fragmento 23, en que el poeta manda a su discípulo que preste atención a "la palabra de un dios" (encuentro difícil creer que esto se refiera meramente a la inspiración convencional de la Musa) [69]. Lo mismo ocurre con el fragmento 15, que parece oponer "lo que la gente llama vida" a una existencia más real, anterior al nacimiento y posterior a la muerte [70]. Todo esto es desalentador para cualquier intento de explicar las contradicciones de Empédocles desde el punto de vista "genético". Tampoco es fácil de aceptar la descripción que Jaeger ha hecho recientemente de él como "un nuevo tipo sintetizador de personalidad filosófica" [71], ya que lo que echamos de menos en él es precisamente un intento cualquiera de sintetizar sus opiniones religiosas y sus opiniones científicas. Si yo no me equivoco, Empédocles representa, no un nuevo, sino un antiquísimo tipo de personalidad, el del chamán, que combina las funciones todavía indiferenciadas de mago y naturalista, poeta y filósofo, predicador, curandero y consejero público [72]. Después de él, estas funciones se separan; los filósofos, de aquí en adelante, no serán ni poetas ni magos; de hecho, tal tipo de hombre era ya un anacronismo en el siglo v. Pero hombres como Epiménides y Pitágoras [73] pueden bien haber ejercido todas las funciones que he mencionado. No era cuestión de "sintetizar" estos vastos sectores

del conocimiento práctico y teórico; en su calidad de Varones de Dios, los practicaban confiadamente todos; la "síntesis" era personal, no lógica.

Lo que hasta ahora he sugerido es un intento de genealogía espiritual que empieza en Escitia, cruza por el Helesponto a la Grecia Asiática, se combina quizá con algunas reliquias de tradición minoica supervivientes en Creta, emigra al Extremo Oriente con Pitágoras, y tiene su último representante destacado en el siciliano Empédocles. Estos hombres difundieron la creencia en un alma o yo separable, que mediante técnicas apropiadas puede retirarse del cuerpo aun durante la vida, un yo que es más viejo que el cuerpo y que le sobrevivirá. Pero en este punto se presenta a la mente una pregunta inevitable: ¿en qué relación se encuentra esta evolución respecto de la persona mitológica llamada Orfeo, y respecto de la teología conocida con el nombre de órfica? Debo intentar responder a ella brevemente.

Sobre Orfeo mismo puedo hacer una hipótesis, aun a riesgo de que se me tache de "panchamanista". La patria de Orfeo es Tracia, y en Tracia es el adorador o compañero de un dios a quien los griegos identificaron con Apolo [74]. Combina las profesiones de poeta, mago, maestro religioso y emisor de oráculos. Como ciertos chamanes legendarios de Siberia [75], puede con su música hacer que vengan a escucharle los pájaros y las bestias. Como los chamanes de todas partes, hace una visita a los infiernos, y su motivo es un motivo muy corriente entre los chamanes [76]: rescatar un alma robada. Y, finalmente, su yo mágico sigue viviendo como una cabeza que canta, y continúa emitiendo oráculos durante muchos años después de su muerte [77]. Este detalle hace pensar también en el Norte: tales cabezas mánticas aparecen en la mitología escandinava y en la tradición irlandesa [78]. Concluyo que Orfeo es un figura tracia prácticamente de la misma índole que Zalmoxis, un chamán mítico o prototipo de chamanes.

Sin embargo, una cosa es Orfeo y otra, completamente diferente, el orfismo. Pero debo confesar que sé muy poco del orfismo primitivo, y que cuanto más leo sobre él, más disminuye mi conocimiento. Hace veinte años, podría haber dicho bastante sobre él (todos habríamos podido hacerlo por aquel tiempo). Desde entonces acá, he perdido gran parte de mi coconicimiento; esta pérdida tengo que agradecérsela a Wilamowitz, Festugière, Thomas, y en grado no menor a un distinguido miembro de la Universidad de California,

el Profesor Linforth [79]. Séame permitido ilustrar mi ignorancia presente enumerando algunas de las cosas que supe en otro tiempo.

Hubo un tiempo en que yo sabía:

Que en la Epoca Clásica existía una secta o comunidad órfica [80].

Que Empédocles [81] y Eurípides [82] leyeron una "Teogonía" órfica, y que Aristófanes la parodió en las *Aves* [83].

Que el poema a que pertenecen los fragmentos inscritos en las placas de oro descubiertas en Thurii y en otras partes es un apocalipsis órfico [84].

Que Platón tomó los detalles de sus mitos sobre el Otro Mundo de un apocalipsis órfico análogo [85].

Que el Hipólito de Eurípides es una figura órfica [86].

Que σῶμα — σῆμα ("Cuerpo es igual a tumba") es una doctrina órfica [87].

Cuando digo que ya no poseo estos puntos de información no pretendo afirmar que todos ellos son falsos. De la falsedad de los dos últimos me siento bastante seguro: no debemos, realmente, convertir a un cazador manchado de sangre en una figura órfica, ni llamar "órfica" a una doctrina que Platón niega claramente que lo sea. Pero puede muy bien ocurrir que algunos de los otros sean verdad. Todo lo que quiero decir es que en el momento presente no puedo convencerme de su verdad; y que, mientras no pueda, el edificio levantado sobre estos cimientos por una erudición ingeniosa será para mí una casa de ensueño, me siento tentado de llamarla la proyección inconsciente, sobre la pantalla de la antigüedad, de ciertos anhelos religiosos insatisfechos característicos del final del siglo XIX y de los comienzos del XX [88].

Si, por consiguiente, decido prescindir provisionalmente de estas piedras angulares, y seguir en cambio las cautelosas reglas de arquitectura enunciadas por Festugière y Linforth [89], ¿cuánto quedará en pie de la construcción? Me temo que no mucho, a menos que yo esté dispuesto a remendarlo mal que bien con materiales procedentes de las fantásticas teogonías que Proclo y Damascio leían cuando hacía casi un milenio que Pitágoras estaba en la tumba. Y eso no me atrevo a hacerlo, salvo en los rarísimos casos en que estén independientemente garantizados tanto la antigüedad del material como su origen órfico [90]. Citaré más adelante el que considero un caso de esta naturaleza, aunque la cuestión es discutible. Pero permítaseme primero reunir lo que todavía me queda de conocimiento incontrovertido sobre el orfismo y ver lo que de él se relaciona

con el tema de este capítulo. Sigo sabiendo que en los siglos v y iv estaban en circulación unos cuantos poemas religiosos pseudónimos, convencionalmente atribuídos al mítico Orfeo, pero que quienes tenían espíritu crítico sabían o adivinaban que eran de origen mucho más reciente [91]. Su autoridad puede haber sido muy diversa, y no tengo razón alguna para suponer que predicaban ninguna doctrina uniforme o sistemática; la expresión con que Platón los designa, βίβλων ὅμαδον, "un vocerío de libros" [92], más bien sugiere lo contrario. De su contenido sé muy poco. Pero sé de buena tinta que por lo menos en algunos de ellos se enseñaban tres cosas, a saber, que el cuerpo es la prisión del alma; que el vegetarianismo es una regla esencial de vida; y que las consecuencias desagradables del pecado, tanto en este mundo como en el siguiente, pueden borrarse por medios rituales [93]. De que enseñaran la más famosa de las doctrinas llamadas "órficas", la de la transmigración de las almas, no tenemos, de hecho, testimonio alguno directo de la Epoca Clásica; pero, a mi parecer, podemos inferirlo sin indebida temeridad de la concepción del cuerpo como una cárcel donde el alma recibe el castigo de sus pecados pretéritos [94]. Aun con esta adición, la suma total no es grande. Y no me proporciona ninguna base segura para distinguir una psicología "órfica" de una psicología "pitagórica"; porque también de los pitagóricos se dice que evitaban comer carne, practicaban la kátharsis y miraban el cuerpo como uan prisión [95]. y Pitágoras mismo, como hemos visto, había experimentado la transmigración. No puede haber habido en realidad una distinción muy neta entre la doctrina órfica, por lo menos en algunas de sus formas, y el pitagorismo; porque Ión de Quíos, una buena autoridad del siglo v, creía que Pitágoras había escrito poemas con el nombre de Orfeo, y Epígenes, que era un especialista en la materia, atribuía cuatro poemas "órficos" a otros tantos pitagóricos [96]. Si existieron o no poemas órficos antes del tiempo de Pitágoras, y, caso de que existieran, si enseñaron o no la transmigración, son puntos completamente inseguros. Emplearé, por tanto, el término "psicología puritana" para referirme a la vez a las creencias órficas primitivas y a las creencias pitagóricas primitivas sobre el alma.

Hemos visto —al menos tal espero— cómo el contacto con las creencias y prácticas chamanísticas podía sugerir a un pueblo pensador como los griegos los rudimentos de una psicología de esa índole; cómo la noción de una excursión psíquica durante el sueño o el trance podía agudizar la antítesis alma-cuerpo; cómo el "re-

tiro" chamanístico podía suministrar el modelo para una *áskesis* deliberada, para un entrenamiento consciente de las facultades psíquicas mediante la abstinencia y mediante ejercicios espirituales; cómo los relatos de chamanes que se desvanecían y que reaparecían podían estimular la creencia en un yo mágico o demoníaco indestructible; y cómo la migración del poder mágico o del espíritu de chamanes muertos a otros vivos podía generalizarse como una doctrina de la reencarnación [97]. Pero debo recalcar que digo sólo "podía" o "podían", que se trata meramente de posibilidades, lógicas o psicológicas. Si ciertos griegos las vivieron realmente, debió de ser porque sentían que, en frase de Rohde, "satisfacían necesidades espirituales griegas" [98]. Y si consideramos la situación del final de la Epoca Arcaica, tal como la he descrito en el capítulo II, creo que veremos que satisfacían efectivamente ciertas necesidades lógicas, morales y psicológicas.

El Profesor Nilsson cree que la doctrina de la reencarnación es un producto de la "pura lógica", y que los griegos la inventaron porque eran "lógicos natos" [99]. Y podemos estar de acuerdo con él en que, una vez aceptada la idea de que el hombre tiene un "alma" distinta de su cuerpo, era natural preguntarse de dónde venía aquella alma, y era natural responder que venía del gran "reservoir" de almas del Hades. Hay, de hecho, indicaciones de esta clase de argumentación en Heráclito así como en el *Fedón* [100]. Dudo, sin embargo, que las creencias religiosas suelan adoptarse, aun por los filósofos, por razones de pura lógica —la lógica es, en el mejor de los casos, una *ancilla fidei*—. Y esta creencia particular ha hallado favor en muchos pueblos que no son, en modo alguno, lógicos natos [101]. Yo me siento inclinado a dar más importancia a consideraciones de otro tipo.

Moralmente, la reencarnación ofrecía una solución más satisfactoria al problema de la justicia divina de fines de la Edad Arcaica, que la de la culpa heredada o la de un castigo *post-mortem* en otro mundo. Con la emancipación creciente del individuo frente a la solidaridad de la familia y el incremento de sus derechos como "persona" jurídica, la noción de un castigo vicario por la culpa de otro empezó a ser inadmisible. Una vez que la ley humana había reconocido que el hombre es responsable solamente de sus propios actos, la ley divina tenía que hacer lo mismo más tarde o más temprano. En cuanto al castigo *post-mortem*, explicaba bastante bien por qué los dioses parecían tolerar el éxito de los malvados en el

mundo, y la nueva doctrina lo explotó plenamente, empleando el artificio del "viaje al Hades" para presentar a la imaginación, con realismo y viveza, los horrores del Infierno [102]. Pero el castigo *post-mortem* no explicaba por qué permitían los dioses tanto sufrimiento humano, y en particular el sufrimiento inmerecido del inocente. La reencarnación lo explicaba. Según esta doctrina, ningún alma humana era inocente [103]: todas estaban pagando, en varios grados, por crímenes de diversa atrocidad cometidos en vidas anteriores. Y toda esa masa escuálida de sufrimiento, en este mundo o en el otro, no era sino una parte de la larga educación del alma, educación que culminaría al fin en su liberación del ciclo del nacimiento y en su regreso a su origen divino. Sólo así, y en una escala cósmica de tiempo, podía realizarse completamente para cada alma la justicia en la plenitud de su sentido arcaico, la justicia de la ley según la cual "el que ha cometido el delito tiene que sufrir".

Platón tiene conocimiento de esta interpretación moral de la reencarnación como "un mito o doctrina o lo que queráis" enseñado por "sacerdotes del tiempo antiguo" [104]. Es, sin duda, una interpretación antigua, pero no, a mi juicio, la más antigua. Para el chamán siberiano, la experiencia de las vidas pasadas no es una fuente de culpa, sino una exaltación de poder que Empédocles percibía en Pitágoras, y que Epiménides, al parecer, había pretendido poseer antes. Fué sólo cuando la reencarnación se atribuyó a *todas* las almas humanas cuando se convirtió en una carga en vez de un privilegio, y se hizo uso de ella para explicar las desigualdades de nuestra suerte terrena y para mostrar que, en palabras de un poeta pitagórico, los sufrimientos del hombre son elegidos por él mismo (αὐθαίρετα) [105].

Por debajo de esta demanda de una solución para lo que nosotros llamaríamos "el problema del mal" podemos creer que existía una necesidad psicológica más profunda —la necesidad de racionalizar aquellos inexplicados sentimientos de culpabilidad que, como vimos anteriormente, prevalecían en la Epoca Arcaica [106]—. Los hombres, supongo, eran oscuramente conscientes —y según Freud, con razón— de que tales sentimientos tenían sus raíces en una experiencia pretérita sumergida y largo tiempo olvidada.

¿Qué más natural que interpretar esa intuición (que en realidad es, según Freud, un débil recuerdo de traumatismos infantiles) como una tenue conciencia del pecado cometido en una vida anterior? Aquí tropezamos quizá con la fuente psicológica de la pecu-

liar importancia atribuída en la escuela pitagórica a la "reminiscencia", no en el sentido platónico de recordar un mundo de formas incorpóreas contempladas en otro tiempo por el alma asimismo incorpórea, sino en el sentido más primitivo de entrenar a la memoria en el recuerdo de los hechos y sufrimientos de una vida terrena anterior [107].

Esto, sin embargo, es especulación. Lo que sí es cierto es que estas creencias promovieron en sus adherentes un horror al cuerpo y una reacción contra la vida de los sentidos completamente nuevos en Grecia. Cualquier cultura de culpa, supongo, puede suministrar un terreno propicio al desarrollo del puritanismo, puesto que crea una necesidad inconsciente de auto-castigo que el puritanismo satisface. Pero en Grecia fué al parecer el impacto de las creencias chamanísticas lo que dió el impulso inicial a este proceso. Las mentes griegas reinterpretaron estas creencias en un sentido moral; y una vez hecho esto, el mundo de la experiencia corporal apareció inevitablemente como un lugar de oscuridad y de penitencia, y la carne se convirtió en una "túnica ajena". "El placer" —dice el viejo catecismo pitagórico— "es malo en todas las circunstancias; porque vinimos aquí para ser castigados, y deberíamos ser castigados" [108]. En la forma de la doctrina que Platón atribuye a la escuela órfica, se representaba al cuerpo como la prisión del alma, donde los dioses la tienen encerrada hasta que ha purgado su culpa. En la otra forma mencionada por Platón, el puritanismo hallaba una expresión todavía más violenta: el cuerpo era concebido como una tumba en que la *psykhé* yace muerta, esperando su resurrección a la vida verdadera, que es la vida sin el cuerpo. En esta forma parece que podemos rastrear la doctrina hasta Heráclito, que quizá la empleó como una ilustración de su eterno movimiento circular de los contrarios, del "Camino hacia Arriba y hacia Abajo" [109].

Para quienes identificaban la *psykhé* con la personalidad empírica, como se hizo en general en el siglo v, tal aseveración carecía en absoluto de sentido; era una paradoja fantástica, cuyas posibilidades cómicas no escaparon a la vista de Aristófanes [110]. No tiene mucho más sentido tampoco si identificamos el "alma" con la razón. Supongo que para quienes la tomaran en serio lo que yacía "muerto" dentro del cuerpo no era ni la razón ni el hombre empírico, sino un yo "oculto", lo que llama Píndaro "imagen de la vida", que es indestructible, pero que sólo puede funcionar en las condiciones excepcionales del sueño o del trance. Ya Ferécides de Siros (si

podemos fiarnos de nuestra autoridad tardía) había enseñado que el hombre tiene dos "almas", una de origen divino y otra de origen terrenal. Y es significativo que Empédocles, de quien principalmente depende nuestro conocimiento del puritanismo griego primitivo, evite aplicar el término *psykhé* al yo indestructible [111]. Empédocles parece haber considerado a la *psykhé* como el calor vital que en la muerte es reabsorbido por el elemento ígneo de donde había salido (opinión bastante corriente en el siglo v) [112]. Al yo oculto que persistía a través de sucesivas encarnaciones lo llamaba, no "*psykhé*", sino "*dáimon*". Este *dáimon* no tiene al parecer nada que ver con la percepción ni con el pensamiento, determinados, en opinión de Empédocles, mecánicamente; la función del *dáimon* es la de ser el portador de la divinidad potencial [113] del hombre y de su culpa actual. Está más próximo en algunos respectos del espíritu interior que el chamán hereda de otros chamanes que del "alma" racional en que creía Sócrates; pero ha sido moralizado convirtiéndose en el portador de la culpa, y el mundo de los sentidos se ha transformado en el Hades en que sufre su tormento [114]. Empédocles describe este tormento en versos que forman parte de la poesía religiosa más extraña y más conmovedora que desde la antigüedad ha llegado hasta nosotros [115].

El aspecto complementario de la doctrina era su enseñanza sobre la *kátharsis,* el medio por el cual el yo oculto podía ascender en la escala del ser, y apresurar su eventual liberación. A juzgar por su título, éste era el tema central del poema de Empédocles, aunque las partes que trataban de él se han perdido en su casi totalidad. La idea de la *kátharsis* no era ninguna novedad; como hemos visto anteriormente [116], fue una de las preocupaciones más serias de las mentes religiosas durante toda la Epoca Arcaica. Pero en el nuevo esquema de creencias cobró nuevo contenido y nueva urgencia: el hombre debe limpiarse, no sólo de contaminaciones específicas, sino, en la medida de lo posible, de toda mancha de carnalidad —esta es la condición de su redención—. "De la compañía de los puros vengo, Reina pura de los de abajo": en estos términos se dirige el alma a Perséfone en el poema de las placas de oro [117]. La pureza, más bien que la justicia, se ha convertido en el medio cardinal de salvación. Y como es un yo mágico, no un yo racional, el que tiene que limpiarse, las técnicas de la *kátharsis* no son racionales, sino mágicas. Podían consistir únicamente en ritos, como los de los libros órficos que Platón denuncia por su efecto corruptor [118]. O podían servirse

del poder de encantamiento de la música, como en la *kátharsis* atribuída a los pitagóricos, que parece una evolución de ensalmos primitivos (ἐπῳδαί) [119]. O podían envolver también una *áskesis,* la práctica de un modo especial de vida.

Hemos visto que la necesidad de alguna *áskesis* de esta índole estaba implícita desde el principio en la tradición chamanística. Pero la cultura de culpa arcaica le dió una dirección peculiar. El vegetarianismo, que es el rasgo central de la *áskesis* órfica y de algunas pitagóricas, suele entenderse simplemente como un corolario de la transmigración : el animal que matas para comer puede ser la morada de un alma o yo humano. Así lo explicaba Empédocles. Pero Empédocles no es del todo lógico : podía haber sentido la misma repugnancia a comer vegetales, puesto que creía que su yo oculto había habitado en otro tiempo un arbusto [120]. Bajo esta racionalización imperfecta yace, sospecho yo, algo más antiguo : el antiguo horror de la sangre derramada. En las mentes escrupulosas el temor de esta contaminación puede muy bien haber extendido sus dominios, como suelen hacerlo tales temores, hasta abarcar todo derramamiento de sangre, así la animal como la humana. Como nos dice Aristófanes, la regla de Orfeo era φόνων ἀπέχεσθαι "no derrames sangre" ; y se dice de Pitágoras que evitaba el contacto con los carniceros y cazadores, presumiblemente porque eran, no meramente malos, sino peligrosamente impuros, portadores de una contaminación infecciosa [121]. Además de los tabús alimenticios, la Sociedad Pitagórica parece haber impuesto a sus miembros otras austeridades, tales como una regla de silencio para los novicios, y ciertas restricciones sexuales[122]. Pero quizá fue únicamente Empédocles quien dio el paso final y lógico del maniqueo ; no veo ninguna razón para poner en duda la afirmación de que denunció el matrimonio y toda clase de relaciones sexuales [123], aunque los versos en que lo hizo no se han conservado de hecho. Si la tradición es exacta en este punto, el puritanismo no sólo se originó en Grecia, sino que la mente griega lo llevó hasta sus últimas consecuencias teóricas.

Queda una cuestión. ¿Cuál es la raíz originaria de toda esta maldad? ¿Cómo es que un yo divino peca y sufre en cuerpos mortales? Como lo expresó un poeta pitagórico, "¿de dónde vino la humanidad, y por qué se hizo tan mala?" [124] A esta pregunta ineludible contestó la poesía órfica, por lo menos la poesía órfica posterior, con una respuesta mitológica. Todo empezó con los malvados Titanes, que cogieron en una trampa al niño Dioniso, lo hicieron pedazos, lo

cocieron, lo asaron, se lo comieron, y fueron ellos a su vez inmediatamente consumidos por un rayo de Zeus; del humo de sus restos surgió la raza humana, que heredó así las horribles tendencias de los Titanes, moderadas por una diminuta porción de materia anímica divina, que es la sustancia del dios Dioniso, que sigue obrando en los hombres como un yo oculto. Pausanias dice que esta historia —o más bien la parte relativa a los Titanes— fué inventada por Onomácrito en el siglo VI (dando a entender que el despedazamiento de Dioniso es más antiguo)[125]. Todo el mundo creyó a Pausanias hasta que Wilamowitz, no encontrando ninguna alusión clara y segura al mito de los Titanes en ningún autor anterior al siglo III a. de C., infirió que era una invención helenística[126]. Esta inferencia ha sido aceptada por uno o dos eruditos cuyo juicio me merece respeto[127], y sólo con gran vacilación me atrevo a diferir de ellos y de Wilamowitz. Es cierto que hay motivos para considerar exageradas las afirmaciones de Pausanias sobre Onomácrito[128]; no obstante, varias consideraciones se combinan para persuadirme de que el mito es antiguo. La primera es su carácter arcaico: el mito se funda en el antiguo ritual dionisíaco de *Sparagmós* y *Omophagía*[129], e implica la creencia arcaica en una culpa heredada, que en la Epoca Helenística había empezado a ser una superstición desacreditada[130]. La segunda es la cita de Píndaro en el *Menón*, de Platón, donde "el castigo de un antiguo duelo" se explica del modo más natural como una alusión a la responsabilidad humana por el asesinato de Dioniso[131]. En tercer lugar, Platón habla, en un pasaje de las *Leyes*, de gentes que "dejan ver la antigua naturaleza de los Titanes"[132] y en otro, de impulsos sacrílegos que no son "ni de hombre ni de dios", sino que surgen "de antiguos delitos impurgables por el hombre"[133]. Y en cuarto lugar, se nos dice que Jenócrates, el discípulo de Platón, relacionó de algún modo la idea del cuerpo como una "prisión" con Dioniso y con los Titanes[134]. Individualmente, estas manifiestas referencias al mito pueden eliminarse, en caso de apuro, con una u otra explicación; pero, tomadas juntas, encuentro difícil resistirme a la conclusión de que Platón y su público conocían la historia entera[135].

Si esto es así, el puritanismo antiguo tenía, como el moderno, su doctrina del Pecado Original, que explicaba la universalidad de los sentimientos de culpabilidad. Es verdad que la transmisión física de la culpa por herencia corporal no se avenía bien, estricta-

mente pensando, con la idea de que el portador de la culpa era el yo oculto persistente. Pero esto no tiene por qué sorprendernos demasiado. Los Upanishadas indios se las arreglaron también para combinar la vieja creencia en la contaminación hereditaria con la doctrina más reciente de la reencarnación [136]; y la teología cristiana encuentra posible reconciliar la herencia pecaminosa de Adán con la responsabilidad moral del individuo. El mito de los Titanes explicaba claramente al puritano griego por qué él se sentía a la vez un dios y un criminal; el sentimiento "apolíneo" de alejamiento de lo divino y el sentimiento "dionisíaco" de identidad con lo divino quedaban a la vez explicados y justificados. Y esto era algo que penetraba más hondo que ninguna lógica.

## Notas al capítulo V

1 Píndaro, fr. 116 B. (131 S.). Rohde recalcó con razón la importancia de este fragmento (Psyche, 415), aunque se equivocó al hacer después expresar a Homero algunas de las ideas en él contenidas (*ibíd.*, 7); cf. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, 75 s. La idea de que el sujeto de la experiencia del sueño es un yo «más profundo» e invariable es sugerida de manera natural a la mente por el modo como un pasado muerto hace tiempo y hasta olvidado puede reafirmarse en el sueño. En palabras de un autor moderno, «en sueños no sólo estamos libres de las habituales limitaciones de tiempo y espacio, no sólo regresamos a nuestro pasado y avanzamos probablemente hacia nuestro futuro, sino que el «yo mismo» que experimenta estas extrañas aventuras, es un *«yo mismo» más esencial sin edad específica»* (J. B. Priestley, *Johnson over Jordan*).

2 Jen. *Cirop.* 8.7.21.

3 Platón, *Rep.* 571D ss.: cuando el λογιστικόν en el sueño, está *αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον καθαρόν* (que no es siempre el caso), puede percibir algo que no sabía antes, sea en el pasado, en el presente, o en el futuro, y τῆς ἀληθείας ἐν τῷ τοιούτῳ μάλιστα ἅπτεται. Aristóteles, fr. 10=Sext. Emp. *adv. Phys.* 1.21: ὅταν γὰρ ἐν τὸ ὑπνοῦν καθ' αὑτὴν γίγνηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα, τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ *κατὰ* τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων, Cf. Jaeger, *Aristotle*, 162 s. V. también Hip. περὶ διαίτης, 4.86, citado más arriba, capítulo IV, nota 104; y Esq. *Eum.* 104 s., donde el poeta combina el viejo sueño «objetivo» con la idea de que la mente misma está dotada de presciencia en el sueño, idea que parece derivar de un esquema distinto de creencias. Sobre la importancia atribuída por los pitagóricos a los sueños, cf. Cic. *div.* 1.62; Plut. *gen. Socr.* 585E; Dióg. L. 8.24.

4 «La cuestión de si la personalidad consciente del individuo sobrevive a la muerte ha sido contestada por casi todas las razas humanas en sentido afirmativo. En este aspecto, se desconocen casi totalmente, si no en absoluto, pueblos escépticos o agnósticos.» Frazer, *The Belief in Inmortality*, I,33.

[5] La documentación arqueológica se hallará, convenientemente reunida y cotejada, en Joseph Wiesner, *Grab und Jenseits* (1938), aunque pueden sentirse dudas sobre la validez de algunas de las inferencias del autor.

[6] V. Lévy-Bruhl, *The «Soul» of the Primitive*, 202 s., 238 ss., y *L'Exp. mystique*, 151 ss. En la actualidad muchos antropólogos sostienen que no se llegó, originariamente, a la creencia en una supervivencia mediante ningún proceso de pensamiento lógico (como lo supusieron Tylor y Frazer), sino más bien por un negarse a pensar, por una especie de obcecamiento voluntario ante una realidad poco grata: cf., por ej., Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, 145 s.; Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 32 s.; K. Meuli, «Griech. Opferbräuche», en *Phyllobolia für Peter von der Mühll* (1946); Nilsson en *Harv. Theol, Rev.* 42 (1949) 85 s.

[7] *Il.* 23.103 s.; *Od.* 11.216-224. La significación de estos pasajes, y la novedad que implican, han sido justamente recalcadas por Zielinski («La Guerre à l'Outretombe», en *Mélanges Bidez* II. 1021 ss., 1934), aun cuando este autor va un poco lejos al considerar a los poetas homéricos como reformadores religiosos comparables en celo con los profetas hebreos.

[8] No sólo ofrendas materiales, sino aun tubos de alimentación se han hallado incluso en tumbas de incineración (Nock, *Harv. Theol. Rev.* 25 [1932] 332). En Olinto, donde se han examinado cerca de seiscientos enterramientos de los siglos VI al IV a. C., esta clase de ofrendas es, de hecho, más corriente en las tumbas de incineración (D. M. Robinson, *Excavations at Olynthus*, XI. 176). Esto debe significar una de estas dos cosas: o que con la cremación no se pretendía después de todo, como pensaba Rohde, divorciar al espíritu del cuerpo mediante la destrucción del último; o que los viejos hábitos irrazonables del cuidado de los muertos estaban demasiado hondamente arraigados para que los perturbara medida alguna de esa índole. Meuli. *loc. cit.*, señala que en tiempos de Tertuliano la gente seguía alimentando a los muertos incinerados (*carn. resurr.* I [vulgus], defunctos atrocissime exurit, quos post modum gulosissime nutrït); y que, a pesar de la desaprobación inicial de la Iglesia, el uso de tubos de alimentación ha persistido en los Balcanes casi hasta nuestros días. Cf. también Lawson, *Mod. Gr. Folklore*, 528 ss., y, sobre toda esta cuestión, Cumont, *Lux Perpetua*, 387 ss.

[9] Plut. *Solón* 21; Cic. *de leg.* 2.64-66. Cf. también la protesta de Platón contra el derroche en los gastos fúnebres, *Leyes* 959C, y la ley de los Labyadas, que prohibe *inter alia* revestir al cadáver con ropas fúnebres demasiado caras (Dittenberger, *Syll.*² II.438.134). Pero la fantasía del cadáver-espíritu es, naturalmente, uno solo entre los sentimientos que encuentran satisfacción en los funerales costosos. (Cf. Nock. *JRS* 38 [1948] 155).

[10] *Il.* 3.278 s., 19.259 s. Es extremadamente imprudente imponer a Homero (o a cualquiera otro) una escatología coherente a costa de correcciones, de extirpaciones o de violentar el sentido llano de las palabras. Estas fórmulas de juramento de la *Ilíada* conservan una creencia más antigua que el Hades neutral de Homero (porque tales fórmulas arcaizan, no innovan) y que tenía mucha más vitalidad.

[11] *H. Dem.* 480 ss. Sobre la fecha probable del Himno (que excluye toda probabilidad de influencia «órfica»), v. Allen y Halliday, *The Homeric Hymns*², 111 ss.

[12] Esto lo sostuvo Wilamowitz en la precipitación de su juventud (*Hom. Untersuchungen*, 199 ss.); pero se retractó más tarde (*Glaube*, II.200).

[13] Esq. *Eum.* 267 ss., 339 s.; *Supl.* 414 ss. Cf. Wehrli, Λάθε βιώσας, 90. Los frs. 199 y 297 de Demócrito, y Platón, *Rep.* 330D parecen implicar que

en la Epoca Clásica el miedo al castigo después de la muerte no estaba confinado a los círculos «órficos» y pitagóricos, sino que podía atormentar a cualquier conciencia culpable.

14 Píndaro, fr. 114 B. (130 S.). Para los caballos, cf. *Il.* 23.171 y Wiesner *op. cit.*, 136[3], 152[11], 160, etc.; para los πεσσοί, Wiesner, 146.

15 Anacreonte, fr. 4; Simónides de Amorgos, fr. 29.14 D. (=Simónides de Ceos, fr. 85 B.); *IG* 12.9.287 (Friedländer, *Epigrammata*, 79). Hipponax tiene un empleo parecido de ψυχή, fr. 42 D. (43 B.).

16 G. R. Hirzel, «Die Person», *Münch. Sitzb.* 1914, Abh. 10.

17 Sóf. *E.R.* 64 s., 643. Pero, aun cuando cada frase podría sustituirse por el pronombre personal, no son (como lo sugirió Hirzel) intercambiables; en el v. 64 no podría haberse empleado σῶμα, ni ψυχή en el 643.

18 *IG* I[2].920 (=Friedlander, *Epigrammata*, 59), ψυχ[ὴ] ὄλετ' ἐ[ν δαΐ] (*ca.* 500 a. C.); cf. Eur. *Hel.* 52 s., ψυχαὶ δὲ πολλαὶ δι' ἐμέ... ἔθανον, y *Tro.* 1214 s., ψυχὴν σέθεν ἔκτεινε. Píndaro, *Ol.* 9.33 ss.: οὐδ' Ἀΐδας ἀκινήταν ἔχε ῥάβδον. βρότεα σώμαθ' ᾇ κατάγει κοίλαν πρὸς ἄγυιαν θνᾳσκόντων (cf. Virg. *Geórg.* 4.455=En. 6.306).

19 La Hertz Lecture, 1916, *Proc. Brit. Acad.* VII. L.—S., s.v. ψυχή, no ha aprovechado la investigación de Burnet. Para la tragedia, el material lexicográfico ha sido reunido por Martha Assmann, *Mens et Animus*, I (Amsterdam, 1917).

20 Sóf. *Ant.* 176. Cf. 707 s., donde ψυχή se contrapone a φρονεῖν, y Eur. *Alc.* 108.

21 Por ej., Antifón, 5.93; Sóf. *El.* 902 s.

22 Me inclino a estar de acuerdo con Burnet en que éste debe ser el sentido de *Tro.* 1171 s.; difícilmente sería natural una construcción en que σῇ ψυχῇ no dependa de γνούς.

23 Eur. *Héc.* 87.

24 Cf. frases como διὰ μυχῶν βλέπουσα ψυχή, Sóf. *Fil.* 1013, y πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς, Eur. *Hip.* 255.

25 Sóf. *Ant.* 227.

26 Que la palabra ψυχή no tenía asociaciones puritanas resulta claro de frases como ψυχῇ τῶν ἀγαθῶν χαριζόμενος (Sim. Amorg. 29.14), ψυχῇ διδόντες ἡδονὴν καθ' ἡμέραν (Esq. *Persas*, 841), βορᾶς ψυχὴν ἐπλήρουν. (Eur. *Ión* 1169); y cuán remota se hallaba en la conversación corriente de implicaciones metafísicas o religiosas lo muestra graciosamente un pasaje del devoto Jenofonte (si es suyo): cuando quiere ofrecer a las personas de poca imaginación una lista de nombres apropiados para perros, el primero que se le ocurre es Ψυχή (*Cinég.* 7.5).

27 Como del θυμός en *H. Apol.* 361 s., se cree a veces de la ψυχή que reside en la sangre: Sóf. *El.* 785 τοὐμὸν ἐκπίνουσ' ἀεὶ ψυχῆς ἄκρατον αἷμα, y Ar. *Nub.* 712 τὴν ψυχὴν ἐκπίνουσιν (οἱ κόρεις). Se trata aquí de un uso popular, no de especulación filosófica como en Empédocles, fr. 105. Pero los autores médicos tienden también, como era de esperar, a recalcar la íntima interdependencia de cuerpo y mente, y la importancia de los elementos afectivos para la vida de ambos. V. M. Muri, «Bemerkungen zur hippokratischen Psychologie», *Festschrift Tièche* (Berna, 1947).

28 E. Rohde, «Die Religion der Griechen», 27 (*Kl. Schriften*, II.338).

29 La tesis de Gruppe del origen del orfismo en Asia Menor ha sido afirmada recientemente por Ziegler, P.—W., s.v. «Orphische Dichtung», 1385. Pero la debilidad del caso estriba en que las figuras divinas del orfismo posterior que son indudablemente de origen asiático —Erikepaios, Misa, Hipta, el Cronos alado polimórfico— no tienen existencia demostrable en la literatura órfica primitiva, y pueden fácilmente ser im-

portaciones de una época tardía. Es imposible que, como dice Herodoto, la teoría de la palingenesia proceda de Egipto, por la buena razón de que los egipcios no tuvieron ninguna teoría semejante (v. Mercer, *Religion of Ancient Egypt*, 323, y las autoridades citadas por Rathmann, *Quaest. Pyth.* 48). La procedencia india no está probada y es intrínsecamente improbable (Keith, *Rel. and Phil. of Veda and Upanishads*, 601 ss.). Parece posible, no obstante, que la creencia india y la griega procedan de la misma fuente última; v. más abajo, nota 97.

30 Sobre el carácter y la difusión de la cultura chamanística, v. K. Meuli, «Scythica», *Hermes*, 70 (1935) 137 ss., trabajo brillante al que debo la idea de este capítulo; G. Nioradze, *Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern* (Stuttgart, 1925); y el interesante, aunque especulativo, libro de Mrs. Chadwick, *Poetry and Prophecy* (Cambridge, 1942). Para descripciones detalladas de chamames, v. W. Radloff, *Aus Sibirien* (1885); V. M. Mikhailovski, *JRAI* 24 (1895) 62 ss., 126 ss.; W. Sieroszewski, *Rev. de l'hist. des rel.* 46 (1902), 204 ss.; M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia* (1914), que da una bibliografía completa; I. M. Kasanovicz, *Smithsonian Inst. Annual Report*, 1924; U. Holmberg, *Finno-Ugric and Siberian Mythology* (1927). La conexión entre las ideas religiosas escitas y Uralo-altaicas fue notada por el erudito húngaro Nagy y es aceptada por Minns (*Scythians and Greeks*, 85).

31 Parece que en algunas formas modernas de chamanismo la disociación es una mera ficción; en otras, hay pruebas de que es completamente real (cf. Nioradze, *op. cit.*, 91 s., 100 s.; Chadwick, *op. cit.*, 18 ss.). Las últimas responden presumiblemente al tipo más antiguo, que las primeras imitan convencionalmente. A. Ohlmarks, *Arch. f. Rel.* 36 (1939), 171 ss., afirma que el genuino trance chamanístico está confinado a la región ártica y es debido a la «histeria ártica», pero v. la crítica de M. Eliode, *Rev. de l'hist. des Rel.* 131 (1946), 5 ss. El alma puede también abandonar el cuerpo en la enfermedad (Nioradze, *op. cit.*, 95; Mikhailovski, *op. cit.*, 128), y en el sueño ordinario (Nioradze, *op. cit.*, 21 ss.; Czaplicka, *op. cit.*, 287; Homberg, *op. cit.*, 472 ss.).

32 Sobre estos «chamanes griegos», v. también Rohde, *Psyche*, 299 ss. y 327 ss., donde se reúne y discute la mayor parte de la documentación acerca de ellos; H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht*, 14 ss.; y Nilsson, *Gesch.* I.528 ss., que acepta la opinión de Meuli sobre ellos. Podría quizá argüirse que la conducta chamanística tiene sus raíces en la constitución psicológica del hombre, y que, por lo tanto, puede haberse dado algo de esta índole entre los griegos, independientemente de toda influencia extranjera. Pero contra esto hay tres cosas que decir: (1) tal conducta empieza a atestiguarse entre los griegos tan pronto como se abre a la colonización griega el Mar Negro, y no antes; (2) de los más antiguos «chamanes» conocidos, uno es escita (Abaris), otro, un griego que ha visitado Escitia (Aristeas); (3) entre el antiguo chamanismo greco-escita y el chamanismo moderno de Siberia existe el suficiente paralelismo en el detalle concreto para que parezca bastante improbable la hipótesis de una simple «coincidencia»: ejemplos de este paralelismo son el cambio de sexo del chamán en Escitia y en Siberia (Meuli, *loc cit.*, 127 ss.), la importancia religiosa de la flecha (más abajo, nota 34), el retiro religioso (nota 46), la posición de las mujeres (nota 59), el poder sobre los animales y los pájaros (nota 75), el viaje al Hades para rescatar un alma (nota 76), las dos almas (nota 111), y la semejanza en los métodos catárticos (notas 118 y 119). Es muy probable que algunas de estas cosas sean coincidencias; tomadas separadamente, ninguna de ellas es decisiva; pero su peso colectivo me parece considerable.

[33] Esta tradición, aun cuando conservada sólo por autores tardíos, parece más antigua que la versión racionalizante de Herodoto (4.36) en que Abaris *lleva* la flecha (no se explica su motivo para hacerlo). Cf. Sorssen, *Rh. Mus.* 67 (1912), 40, y Meuli, *loc. cit.*, 159 s.

[34] Esto me parece implícito en el uso que el chamán Buryat hace de la flecha para hacer volver las almas de los enfermos, y también en los funerales (Mikhailovski, *loc. cit.*, 128, 135). Los chamanes adivinan asimismo por el vuelo de las flechas (*ibíd.*, 69, 99); y se dice que el «alma externa» del chamán Tatar se aloja a veces en una flecha (N. K. Chadwick, *JRAI* 66, 1936, 311). Otros chamanes pueden cabalgar por el aire sobre un látigo, como las brujas sobre una escoba (G. Sandschejew, *Anthropos*, 23 [1928], 980).

[35] Herod. 4.36.

[36] Para el «Apolo Hiperbóreo» cf. Alceo, fr. 72 Lobel (2 B.); Píndaro, *Pít.* 10.28 ss.; Baquíl. 3.58 ss.; Sóf. fr. 870 N.; A. B. Cook, *Zeus*, II.459 ss. A. H. Krappe, *CPh* 37 (1942), 353 ss., ha demostrado con gran probabilidad que los orígenes de este dios deben buscarse en la Europa septentrional: se le asocia con un producto septetrional, el ámbar, y con un ave septentrional, el cisne salvaje; y su «antiguo jardín» se encuentra a la espalda del viento del Norte (porque, después de todo, la etimología obvia de «Hiperbóreo» es probablemente la exacta). Parece razonable suponer que los griegos, al oír hablar de él a misioneros como Abaris, lo identificaron con su Apolo (posiblemente por una semejanza en el nombre, si Krappe tiene razón al suponerle el dios de Abalus, la «isla de las manzanas», la Avalón medieval), y probaron esta identidad concediéndole un lugar en la leyenda del templo de Delos (Herod. 4.32 ss.).

[37] Aristeas, frs. 4 y 7 Kinkel; Alföldi, *Gnomon*, 9 (1933), 517 s. Puedo añadir que las «doncellas de forma de cisne», ciegas, que nunca ven el sol, de Esquilo (*P.E.* 794 ss., quizá tomadas de Aristeas) tienen asimismo un buen paralelo en las «doncellas-cisnes», que viven en la oscuridad y tienen ojos de plomo, en que creen los habitantes del Asia Central (N. K. Chadwick, *JRAI* 66 [1936], 313, 316. En cuanto al viaje de Aristeas, la relación de Herodoto (4.13 s.) es ambigua, y puede reflejar un intento de racionalizar la historia (Meuli, *loc. cit.*, 157 s.). En Máximo de Tiro, 38.3, es definitivamente el *alma* de Aristeas la que visita a los Hiperbóreos a la manera chamanística. Los detalles mencionados en Herodoto 4.16, sugieren, no obstante, un viaje real.

[38] Herod. 4.15.2; Plinio, N.H. 7.174. Compárense los pájaros-almas de las tribus Yakut y Tungus (Homberg, *op. cit.*, 473, 481); asimismo los disfraces de pájaro que emplean los chamanes de la Siberia cuando chamanizan (Chadwick, *Poetry and Prophecy*, 58 y lámina 2); y la creencia de que los primeros chamanes fueron aves (Nioradze, *op. cit.*, 2). Los pájaros-almas se encuentran ampliamente distribuídos, pero no es seguro que la Grecia primitiva los conociera (Nilsson, *Gesch.* I.182 s.)

[39] Sóf. *El.* 62 ss. El tono es racionalista y hace pensar en la posible influencia de su amigo Herodoto; Sófocles tiene en la mente sin duda historias como la que Herodoto cuenta de Zalmoxis (4.95), que racionaliza el chamanismo tracio. Los lapones solían creer que sus chamanes «andaban» después de la muerte (Mikhailovski, *loc. cit.*, 150 s.); y en 1556 el viajero inglés Richard Johnson vio a un chamán samoyedo «morir» y reaparecer vivo después (Hakluyt, I.317 s.).

[40] H. Diels, «Ueber Epimenides von Kreta», *Berl. Sitzb.* 1891, I.387 ss. Los fragmentos son ahora *Vorsokr.* 3 B (antes 68 B). Cf. también H. Demoulin, *Epiménide de Crète* (Bibl. de la Fac. de Phil. et Lettres Liège, fasc.

12). El escepticismo de Willamowitz parece excesivo, aunque algunos de los oráculos de Epiménides eran sin duda forjados.

41 El prestigio de los καθαρταί cretenses en la Epoca Arcaica está atestiguado por la leyenda de que Apolo, después de matar a la serpiente Pitón, fue purificado por Karmanor el Cretense (Paus. 2.30.3, etc.); cf. también el cretense Taletas, que alejó de Esparta una peste en el siglo VII (Pratinas, fr. 8 B.). Sobre el culto cretense de la cueva, v. Nilsson, *Minoan-Myc. Religion*², 458 ss. A. Epiménides se le llamaba νέος Κούρης (Plut. *Sol.* 12, Diόg. L. 1.115).

42 La tradición de la excursión psíquica se trasladó posiblemente a Epiménides de Aristeas; Suidas atribuye este poder a uno y otro en términos muy equivalentes. Igualmente la aparición post-mortem de Epiménides (Proclo, *in Remp.* II.113 Kr.) puede ser una imitación de la de Aristeas. Pero la tradición de su alimentación mágica parece más antigua, aun cuando sólo sea por la inexplicada pezuña de buey. Se le puede seguir el rastro hasta Herodoro (fr. I J.), fechado por Jacoby *ca.* 400 a. C., y Platón parece aludir a ella en *Leyes* 677E. Es tentador relacionarla (a) con la tradición de la vida milagrosamente larga de Epiménides, y (b) con la receta tracia «para escapar de la muerte» (nota 60).

43 τὸ δέρμα εὑρῆσθαι γράμμασι κατάστικτον, Suid. s.v. (=Epiménides A 2). La fuente de esto puede ser el historiador espartano Sosibio *ca.* 300 a. C. (cf. Diόg. L. 1.115). Suidas añade que τὸ Ἐπιμενίδειον δέρμα era una frase proverbial para indicar cualquier cosa oculta o escondida (ἐπὶ τῶν ἀποθέτων) Pero no puedo aceptar la extraña teoría de Diels (*op. cit.*, 399) y Demoulin (*op. cit.*, 69) de que esta frase se refería originariamente a un manuscrito en vitela de las obras de Epiménides, y después se interpretó erróneamente como una alusión a su piel tatuada. Puede, quizá, compararse Σ Luciano, p. 124 Rabe, ἐλέγετο γὰρ ὁ Πυθαγόρας ἐντετυπῶσθαι τῷ δεξίῳ αὐτοῦ μηρῷ τὸν Φοῖβον. ¿Es esto una racionalización del misterioso «muslo de oro»? ¿O debemos buscar el núcleo histórico de esa historia en una marca sacra tatuada o en una marca natural de nacimiento?

44 Herod. 5.6.2: τὸ μὲν ἐστίχθαι εὐγενὲς κέκριται, τὸ δὲ ἄστικτον ἀγεννές. El chamán tracio «Zalmoxis» tenía en la frente una marca tatuada, que los autores griegos, desconocedores de su significado religioso, explicaban diciendo que había sido capturado por los piratas, quienes le habían marcado para venderlo como esclavo (Dionisófanes, *apud*, Porf. *Vit. Pyth.* 15, pasaje que Delatte, *Politique Pyth.*, 228, interpreta erróneamente sin duda al identificar a los ficticios λῃσταί con rebeldes locales antipitagóricos. Que los tracios practicaban el tatuaje sacro era un hecho conocido de los pintores griegos de vasos: en varios pueden verse ménades tracias tatuadas con un cervato (*JHS* 9 [1888], lámina VI; P. Wolters, *Hermes* 38 [1903], 268; Furtwängler-Reichold, III, Tafel 178, donde algunas están tatuadas también con una serpiente). Sobre el tatuaje como señal de consagración a un dios, cf. también Herodoto 2.113 (egipcio), y los ejemplos de diversas fuentes discutidos por Dölger, *Sphragis*, 41 ss. El tatuaje fue practicado del mismo modo por los sármatas y dacios (Plinio, *N.H.* 22.2), los ilirios (Estrabón, 7.3.4), los «picti Agathyrsi» de Transilvania, a quienes representa Virgilio adorando a Apolo (Hiperbóreo) (*En.* 4.146), y otros pueblos balcánicos y danubianos (Cook, *Zeus*, II.123). Pero los griegos lo consideraban αἰσχρὸν καὶ ἄτιμον (Sexto Empírico, *Pyrrh. Hyp.* 3.202; cf. Diels, *Vorsokr*⁵ 90 [83], 2.13).

45 Frazer, *Pausanias*, II 121 ss.

[46] Cf. Rohde, *Psyche*, Cap. IX, n. 117; Halliday, *Greek Divination*, 91, n. 5; y para los largos sueños de los chamanes, Czaplicka, *op. cit.*, 179. Holmberg, *op. cit.*, 496, cita el caso de un chamán que yació «inmóvil e inconsciente» durante más de dos meses cuando recibió su «vocación». Compárese el largo retiro subterráneo de Zalmoxis (nota 60). Diels creyó (*loc. cit.*, 402) que el Largo Sueño se había inventado para reconciliar las discrepancias cronológicas entre las distintas historias de Epiménides. Pero si éste hubiera sido el único motivo, los Largos Sueños serían muy corrientes en la historia griega primitiva.

[47] No tomo en cuenta aquí las aventuradas especulaciones de Meuli sobre los elementos chamanísticos en la épica (*loc. cit.*, 164 ss.). Sobre lo tardío del acceso de los griegos al Mar Negro, y la razón de ello, v. Rhys Carpenter, *AJA* 52 (1948) 1 ss.

[48] Esto fue ya reconocido claramente por Rohde, *Psyche*, 301 s.

[49] Proclo, *in Remp.* II.122.22 ss. Kr. (= Clearco fr. 7 Wehrli). El contenido de este pasaje no puede, desgraciadamente, tratarse como histórico (cf. Wilamowitz, *Glaube*, II, 256, y H. Lewy, *Harv. Theol. Rev.* 31 [1938] 205 ss.).

[50] Ar. *Met.* 984b 19; cf. Diels sobre Anaxágoras A 58. Zeller-Nestle, I.1269, n. 1, se inclinan a considerar la afirmación de Aristóteles como enteramente desprovista de fundamento. Pero Iamb., *Protrep.* 48.16 ( = Ar. fr. 61) apoya la idea de que Anaxágoras apeló efectivamente a la autoridad de Hermótimo.

[51] Dióg. Laerc. I.114 (*Vorsokr.* 3 A 1): λέγεται δὲ ὡς καὶ πρῶτος (πρῶτον Casaubon, αὐτὸς cj. Diels) αὐτὸν Αἰακὸν λέγοι... προσποιηθῆναί τε πολλάκις ἀναβεβιωκέναι. Las palabras αὐτὸν Αἰακὸν λέγοι muestran que ἀναβεβιωκέναι no puede referirse meramente a la excursión psíquica, como lo sugirió Rhode (*Psyche*, 331).

[52] Ar. *Ret.* 1418a24: ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων, ἀδήλων δέ. Para una explicación diferente de esta afirmación, v. Bouché-Leclerc, *Hist. de la divination*, II.100.

[53] H. Diels, *loc. cit.* (más arriba, n. 40), 395.

[54] *Apud.* Dióg. Laerc. 8.4. Cf. Rohde, *Psyche*, Ap. X, y A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, 154 ss. Otros le atribuían una serie diferente de vidas (*Dicearco*, fr. 36 W.).

[55] Empedocles, fr. 129 D. (cf. Bidez, *La Biographie d'Empédocle*, 122 s. Wilamowitz, «Die Καθαρμοί des Empedokles», *Berl. Sitzb.* 1929, 651); *Jenófanes*, fr. 7 D. Me parece por completo inconvincente el intento de Rathmann de desacreditar estas dos tradiciones en sus *Quaestiones Pythagoreae, Orphicae, Empedocleae* (Halle, 1933). Jenófanes parece haberse burlado también de las exageraciones sobre Epiménides (fr. 20). La traducción de Burnet del fragmento de Empédocles, «aunque vivio diez, más aún, veinte generaciones humanas antes» (*EGPh*[1], 236) —que excluiría toda referencia a Pitágoras— es lingüísticamente imposible.

[56] Mikhailovski, *loc. cit.* (más arriba, n. 30), 85, 133; Sieroszewski, *loc. cit.*, 314; Czaplicka, *op. cit.*, 213, 280. El último atribuye una creencia *general* en la reencarnación a unos cuantos pueblos siberianos (130, 136, 287, 290).

[57] Eaco parece ser una antigua figura sacra, quizá minoica: fue en vida un mago productor de la lluvia (Isócrates, *Evag.* 14, etc.), y después de su muerte se le ascendió a Portero del Infierno (ps.-Apol. 3.12.6; cf. Eur. *Peritoo* fr. 591, Ar. *Ran.* 464 ss.) o incluso a Juez de los muertos (Platón, *Apol.* 41A, *Gorg.* 524A; cf. Isócr. *Evag.* 15).

[58] Diόg. Laerc. 8.4. Otro de los avatares de Pitágoras, Etálides, había re-

cibido, según Ferécides de Siros, el poder de reencarnar como un privilegio especial (Σ Apol. Rod. 1.645 = Ferécides fr. 8). Estoy de acuerdo con Wilamowitz (*Platon* I.251, n. i) en que estas historias no son producto de la especulación filosófica, sino que, por el contrario, la teoría es una generalización sugerida, en parte por lo menos, por las historias. Sobre la reencarnación como un privilegio limitado a los chamanes, v. P. Radin, *Primitive Religion*, 274 s.

59 La posición asignada a las mujeres en la comunidad pitagórica es excepcional para la sociedad griega de la Epoca Clásica. Pero hay que notar que en muchas sociedades siberianas de hoy día las mujeres, como los hombres, son elegibles para el rango de chamán.

60 Herod. 4.95. Cf 4.93: Γέτας τοὺς ἀθανατίζοντας, 5.4: Γέται οἱ ἀθανατίζοντες, y Platón, *Carm.* 156D: τῶν Θρᾳκῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν, οἳ λέγονται καὶ ἀπαθανατίζειν. Estas frases significan no que los getas «creen en la inmortalidad del alma», sino que tienen una receta para escapar de la muerte (Linforth, *CPh* 13 [1918] 23 ss.). La naturaleza del escape que «Zalmoxis» prometía a sus seguidores está lejos, sin embargo, de ser clara. parece posible que los informadores de Herodoto fundieran en una sola historia varias ideas distintas, a saber, (*a*) el paraíso terrestre del «Apolo Hiperbóreo», al cual, como al Elíseo egeo, son trasladados corporalmente algunos hombres sin pasar por la muerte (αἰεὶ περιεόντες, cf. Baquíl. 3.58 ss. y Krappe, *CPh* 37 [1942] 353 ss.): de aquí la índentificación de Zalmoxis con Cronos (Mnaseas, *FGH* III, fr. 23); cf. Czaplicka, *op. cit.*, 176: «Hay leyendas sobre chamanes que fueron llevados aún en vida desde la tierra al cielo»; (*b*) el chamán que desaparece, permaneciendo oculto durante largos períodos en una cueva sagrada: el κατάγαιον οἴκημα de Herodoto, y el ἀντρῶδές τι χωρίον ἄβατον τοῖς ἄλλοις de Estrabón (7.3.5) parecen versiones racionalizadas de la cueva donde mora sin morir un ἀνθρωποδαίμων, *Rhesus*, 970 ss., cf. Rhode, *Psyche*, 279; (*c*) quizá también una creación de la transmigración (Rhode, *loc. cit.*); cf. la afirmación explícita de Mela de que algunos tracios «redituras putant animas obeuntium» (2.18), y Foc., Suid., *EM*, s.v. Ζαλμόξις; pero en la relación de Herodoto no hay más sobre «almas».

61 Hêrodoto sabe que Zalmoxis es un δαιμων (4.94.1), pero deja abierta la cuestión de si ha podido ser una vez un hombre (96.2). La relación de Estrabón (7.3.5) sugiere fuertemente que fue o un chamán transformado en héroe —todos los chamanes se convierten en Üör, héroes, después de su muerte (Sieroszewski, *loc. cit.*, 228 s.)— o un prototipo divino de los chamanes (cf. Nock. *CR* 40 [1926] 185 s., y Meuli, *loc. cit.*, 163). Podemos comparar con esto la posición que, según Aristóteles (fr. 192 R. = Iamb. *vit. Pyth.* 31), reclamaban los pitagóricos para su fundador: τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μέν ἐστι θεός τὸ δὲ ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας. El hecho de que Zalmoxis dio su nombre a un tipo particular de canto y de danza (Hesiq. s.v.) parece confirmar su conexión con las actuaciones chamanísticas. Las semejanzas entre la leyenda de Zalmoxis y las de Epiménides y Aristeas han sido justamente puestas de relieve por el Profesor Rhys Carpenter (*Folktale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Sather Classical Lectures, 1946, 132 s., 161 s.), aunque no puedo aceptar su ingeniosa identificación de los tres con osos invernadores (¿fue Pitágoras también un oso?). Minar, que intenta extraer de las historias de Zalmoxis un núcleo histórico, hace caso omiso de su fondo religioso.

62 Cf. Delatte, *Etudes sur la litt. pyth.*, 77 ss.

63 Pitágoras y Abaris, Iamb. *vit. Pyth.* 90-93, 140, 147, quien hace de

Abaris un discípulo de Pitágoras (Suidas, s.v. Πυθαγόρας, invierte la relación); iniciación, *ibíd.*, 146. Profecía, bilocación e identidad con Apolo Hiperbóreo, Aristóteles, fr. 191 R. (= *Vorsokr.*, Pyth. A 7). Don de curación, Eliano, *V.H.* 4.17, Dióg. Laerc. 8.12, etc.; visitas al Hades, Jerónimo de Rodas, *apud* Diόg. 8.21, cf. 41. Contra la opinión de que toda la leyenda de Pitágoras debe desecharse como una invención de fantaseadores tardíos, v. O. Weinreich, *NJbb* 1926, 638, y Gigon, *Ursprung d. gr. Philosophie*, 131; y sobre el carácter irracional de gran parte del pensamiento pitagórico primitivo, L. Robin, *La Pensée hellénique*, 31 ss. No pretendo sugerir, desde luego, que el pitagorismo pueda explicarse enteramente como una evolución del chamanismo; desde fechas muy tempranas fueron también importantes otros elementos, como el misticismo del número y las especulaciones sobre la armonía cósmica.

64 Como dice Reinhardt, las primeras referencias a Pitágoras —en Jenófanes, Heráclito, Empédocles, Ión (y, podría añadirse, Herodoto)— todas «presuponen la tradición popular que vio en él un Alberto Magno» (*Parmenides*, 236). Cf. I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, 6 ss. y 19.

65 La magia de los vientos se remonta a Timeo (fr. 94 M. = Diόg. L. 8.60); las otras historias a Heráclides Póntico (frs. 72, 75, 76 Voss = Diόg. L. 8.60 s., 67 s.). Bidez, *La Biographie d'Empédocle*, 35 ss., probó convincentemente que la leyenda de la traslación corporal de Empédocles es más antigua que la de su muerte en el cráter del Etna, y no fue inventada por Heráclides. De un modo semejante, la tradición siberiana nos cuenta cómo fueron traspuestos corporalmente los grandes chamanes (Czaplicka, *op. cit.* 176), y cómo resucitaron muertos (Nioradze, *op. cit.*, 102).

66 Frs. 111.3.9; 112.4.

67 Fr. 112.7 ss. Cf. Bidez, *op. cit.*, 135 ss.

68 La primera de estas opiniones fue sostenida por Bidez, *op. cit.*, 159 ss., y Kranz, *Hermes*, 70 (1935) 115 ss.; la segunda por Wilamowitz (*Berl. Sitzb.* 1929, 655), después de Diels (*Berl. Sitzb.* 1898, i.39 ss.) y de otros. Contra ambas opiniones, v. W. Nestle, *Philol.* 65 (1906) 545 ss.. A. Diès, *Le Cycle mystique*, 87 ss., Weinreich, *NJbb* 1926, 641, y Cornford, *CAH* IV.568 s. Los intentos de Burnet y de otros por distinguir, en una generación posterior entre pitagóricos «científicos» y «religiosos» ilustra la misma tendencia a imponer las dicotomías modernas a un mundo que no había sentido todavía la necesidad de definir ni la «ciencia» ni la «religión».

69 Esta explicación (de Karsten) fue aceptada por Burnet y por Wilamowitz. Pero v., *contra*, Bidez, *op. cit.*, 166, y Nestle, *loc. cit.*, 549, n. 14.

70 En vista de estos pasajes, la descripción de Wilamowitz del poema *Sobre la Naturaleza* como «ultramaterialista» (*loc. cit.*, 651) se presta decididamente a confusiones, aunque sin duda Empédocles, como otros hombres de su tiempo, pensaba las fuerzas mentales en términos materiales.

71 Jaeger, *Theology*, 132.

72 Cf. Rohde, *Psyche*, 378. Sobre el amplio campo de las funciones del chamán, v. Chadwick, *Growth of Literature*, I.637 ss., y *Poetry and Profecy*, caps. I y III. La sociedad homérica es más avanzada: en ella el μάντις, el ἰητρός y el ἀοιδός son miembros de profesiones distintas. Los chamanes griegos arcaicos representaban una regresión a un tipo más antiguo.

73 La tradición posterior, con su énfasis sobre el carácter secreto de la enseñanza de Pitágoras, negaba que hubiera escrito nada; cf., no obstante, Gigon, *Unters. z. Heraklit*, 126. Al parecer, en el siglo v, no se había establecido todavía tradición alguna de esa índole, puesto que

Ión de Quíos podía atribuir a Pitágoras poemas órficos (más abajo, n. 96).

74 Cf. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Cap. III.

75 Chadwick, *JRAI* 66 (1936) 300. Los chamanes modernos han perdido este poder, pero todavía se rodean, cuando chamanizan, de imágenes de pájaros y animales de madera, o de sus pieles, para asegurarse la ayuda de los espíritus animales (Meuli, *loc. cit.*, 147); también imitan los gritos de estos auxiliares (Mikhailowski, *loc. cit.*, 74, 94). La misma tradición aparece en la leyenda de Pitágoras, de quien «se cree que domó a un águila, controlando su vuelo con ciertos gritos y haciéndola descender» (Plut. *Numa* 8); esto puede compararse con la creencia yenissea de que «las águilas son los auxiliares del chamán» (Nioradze, *op. cit.*, 70). Doma asimismo otro animal muy importante para los chamanes nórdicos, el oso (Iamb. *vit. Pyth.*, 70).

76 Chadwick, *ibíd.*, 305 (viaje de Kan Märgän a los infiernos para buscar a su hermana), y *Poetry and Prophecy*, 93; Mikhailowski, *loc. cit.*, 63, 69 s.; Czaplicka, *op. cit.*, 260, 269; Meuli, *loc. cit.*, 149.

77 Cf. Guthrie, *op. cit.*, 35 ss.

78 Por ej., la cabeza mántica de Mímir, *Ynglinga saga*, capítulos IV y VII. En Irlanda, «las cabezas parlantes han sido un fenómeno bien atestiguado durante más de un milenio» (G. L. Kittredge, *A Study of Gawain and the Green Knight*, 177, donde se citan muchos ejemplos). Cf. también W. Déonna, *REG* 38 (1925) 44 ss.

79 Wilamowitz, *Glaube*, II.193 ss. (1932); Festugière, *Revue Biblique*, 44 (1935) 372 ss.; *REG* 49 (1936) 306 ss.; H. W. Thomas, Ἐπέκεινα (1938); Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (1941). Este esceptismo «reaccionario» fue contraatacado briosamente en 1942 por Ziegler, en representación de la Vieja Guardia de pan-orfistas, en un artículo publicado en una obra de consulta (P.-W., s.v. «Orphische Dichtung»). Pero aun cuando no le cuesta ningún trabajo apuntarse algunos golpes directos contra su adversario inmediato Thomas, no puedo decir que Ziegler ha acallado mis dudas respecto de los cimientos en que descansa la interpretación tradicional del «orfismo», aun en la forma modificada en que la presentan autores tan cuidadosos como Nilsson («Early Orphism», *Harv. Theol. Rev.* 28 [1935] y Guthrie *op. cit.*)

80 V., *contra*, Wilamowitz, II.199. El pasaje de Herodoto 2.81 sólo puede alegarse como una posible excepción de su aserto general de que ningún autor de la Epoca Clásica habla de Ὀρφικοί si adoptamos el «texto corto» (la lectura de ABC) para ese discutido pasaje. Pero me parece mucho más probable que una interpolación en RSV una omisión accidental en un antecesor de ABC, debida a Homoioteleuton, y que habría ocasionado un cambio subsiguiente en el número del verbo; y no puedo resistirme a la convicción de que la elección de la palabra ὀργίων en la frase siguiente fue determinada por el empleo de Βακχικοῖσι en el «texto largo» de ésta (cf. Nock, *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, 248, y Boyancé, *Culte des Muses*, 94, n. 1).

81 V., *contra*, Bidez, *op. cit.*, 141 ss. Para relacionar a Empédocles con la tradición pitagórica existen a mi jucio razones más poderosas (Bidez, 122 ss.; Wilamowitz, *Berl. Sitzb.* 1929, 655; Thomas, 115 ss.) que para relacionarlo con nada que sea demostrable y distintamente órfico-primitivo (Kern, Kranz, etc.). Pero es probablemente erróneo considerarle como un miembro de cualquier «escuela»: fue un chamán independiente que tenía su propio modo de expresar las cosas.

82 En *Hypsipyle* fr. 31 Hunt (= Kern, *O.F.* 2) el adjetivo, completamente corriente, πρωτόγονος no tiene asociación alguna probada con la literatura órfica más antigua, y Ἔρως y Νύξ han sido importados por conjetura.

Tampoco hay ninguna relación demostrable con el «orfismo» en *Cretenses*, fr. 472 (Festugière, *REG* 49.309).

83 V., *contra*, Thomas, 43 s.

84 V., *contra*, Wilamowitz, II.202 s.; Festugière, *Rev. Bibl.* 44.281 s.; Thomas, 134 ss.

85 Que esta hipótesis es a la vez superflua e intrínsecamente improbable es la tesis del libro de Thomas.

86 V., *contra*, Linforth, 56 ss.; D. W. Lucas, «Hippolytus», *CQ* 40 (1946) 65 ss. Puede añadirse que la tradición pitagórica emparejaba los cazadores con los carniceros como personas contaminadas (Eudoxo, fr. 36 Gisinger = Porf. *vit. Pyth.* 7). Difícilmente puede haber sido muy distinta la opinión órfica sobre ellos.

87 Este burdo error se ha repetido una y otra vez en años recientes: v. R. Harder, *Ueber Ciceros Somnium Scipionis*, 121, n. 4; Wilamowitz, II.199; Thomas, 51 s.; Linforth, 147 s. Sin embargo, como siguen repitiéndolo todavía eruditos sumamente respetados, parece que merece la pena decir una vez más (*a*) que lo que Platón, *Crat.* 400C, atribuye a οἱ ἀμφ' 'Ορφέα es el derivar σῶμα (τοῦτο τὸ ὄνομα) de σῴζειν, ἵνα σῴζηται (ἡ ψυχή): esto se pone fuera de toda duda por las palabras καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἓν γράμμα, que contraponen σῶμα-σῴζω a σῶμα-σῆμα y a σῶμα-σημαίνω ; (*b*) que σωμα-σῆμα se atribuye en el mismo pasaje a τινές, sin más especificación; (*c*) que cuando un autor dice «Algunos relacionan σῶμα con σῆμα, pero yo creo que fueron probablemente los poetas órficos los que acuñaron la palabra, derivándola de σῴζω», no podemos suponer que «los poetas órficos» puedan identificarse con «algunas personas» o ser incluídos entre ellas (me inclino a creer que esto sigue siendo exacto aun cuando se interprete μάλιστα como calificando a ὡς δίκην διδούσης κτλ.).

88 En palabras de Mr. D. W. Lucas (*CQ* 40.67), «el lector moderno, defraudado y desalentado por la manifiesta crudeza de muchos aspectos de la religión convencional griega, tiende a ver en todas partes signos de orfismo, porque le parece que da más de sí de lo que podía esperar de la religión, y se resiste a creer que los griegos no lo pidieran también». Cf. asimismo Jaeger, *Theology*, 61. No puede menos de sospechar que la «Iglesia Orfica Histórica», tal como aparece, por ejemplo, en el *Study of History* de Toynbee, V. 84 ss., se citará un día como un ejemplo clásico de la especie de espejismo histórico que surge cuando sin darnos cuenta proyectamos nuestras propias preocupaciones al pasado remoto.

89 Festugière, *REG* 49.307; Linforth, xiii s.

90 Los paralelos entre Platón o Empédocles y estas compilaciones tardías no constituyen en mi opinión una garantía de esta clase, a menos que en cualquier caso particular podamos excluir la posibilidad de que el compilador sacara la frase o la idea en cuestión de esos maestros reconocidos del pensamiento místico.

91 Entre los escépticos parecen haberse contado Herodoto, Ión de Quíos y Epígenes (abajo, n. 96), así como Aristóteles: v. la admirable discusión de Linforth, 155 ss.

92 *Rep.* 364E. La etimología y el empleo de la palabra ὅμαδος sugieren que Platón está pensando, no tanto en el ruido confuso de una recitación farfullada, como en el ruido de un montón de libros, cada uno ofreciendo su propia panacea; se requiere más de uno para formar un ὅμαδος. La frase de Eurípides, πολλῶν γραμμάτων καπνούς (*Hip.* 954), recalca asimismo la multiplicidad de las autoridades órficas, así como su futi-

lidad. Es un anacronismo, como lo señala Jaeger (*Theology*, 62), postular un «dogma» órfico uniforme en la Epoca Clásica.

93 Platón, *Crat.* 400c; Eur., *Hip.* 952 s. (cf. Ar. *Ran.* 1032, Platón, *Leyes* 782c); Platón, *Rep.* 364E-365A.

94 Ziegler, *loc. cit.*, 1380, me parece tener razón en este punto, contra el ultra-escéptico Thomas. Las palabras de Aristóteles en *de anima* 410b 19 (=*O.F.* 27), lejos de excluir la transmigración de la esfera de las creencias órficas, contribuyen en respetable medida a confirmar su inclusión en ella al mostrar que algunos autores de 'Ορφικά creían en todo caso en un alma separable y preexistente.

95 En la comedia media se retrata a los pitagóricos como pretendiendo ser vegetarianos estrictos (Antífanes, fr. 135 K., Aristofonte fr. 9, etc.) e incluso vivir de pan y agua (Alexis, fr. 221). Pero la regla pitagórica tenía varias formas; es posible que la más antigua prohibiera sólo comer determinados animales «sagrados» o determinadas partes de los animales (Nilsson, «Early Orphism», 206 s.; Delatte, *Etudes sur la litt. pyth.*, 289 ss.). Clearco (fr. 38 W.) pone la idea del σῶμα-φρουρ en boca de un pitagórico real o imaginario llamado Euxiteo. (Platón, *Fedón* 62B, no apoya, en mi opinión, la creencia de que fué enseñada por Filolao; y tengo poca fe en «Filolao», fr. 15.) Sobre la κάθαρσις pitagórica, v. más abajo, n. 119, y sobre la estrecha semejanza general entre las antiguas ideas pitagóricas y las antiguas ideas órficas, E. Frank, *Platon u. d. sogenannten Pythagoreer*, 67 ss., 356 ss., y Guthrie, *op. cit.*, 216 ss. Las diferencias más claramente recognoscibles no son doctrinales, sino relativas al culto (Apolo es central para el pitagorismo, Dioniso, al parecer para los 'Ορφικά); a la posición social (el pitagorismo es aristocrático, los 'Ορφικά probablemente no lo eran); y, sobre todo, al hecho de que el pensamiento órfico se quedó en el nivel mitológico, mientras que los pitagóricos, en fecha muy temprana, si no desde el principio, intentaron traducir este modo de pensar a términos más o menos racionales.

96 Diόg. Laerc. 8.8 (=Kern, *Test.*, 248); Clem. Alej. *Strom.* 1.21, 131 (=*Test.* 222). Encuentro difícil aceptar la identificación de Linforth de este Epígenes con un oscuro miembro del círculo socrático (*op. cit.*, 115 ss.); la clase de aficiones lingüísticas que le atribuyen Clemente (*ibíd.*, 5.8, 49=*O.F.* 33) y Ateneo (468C) sugieren enfáticamente la erudición alejandrina. En todo caso fué un hombre que había hecho un estudio especial de la poesía órfica, y, dada la pobreza de nuestra propia información, parece imprudente rechazar sus declaraciones tan alegremente como lo hace Delatte (*Etudes sur la litt. pyth*, 4 s.). Desconocemos en qué se fundaban sus atribuciones particulares; pero para la idea general de que los pitagóricos primitivos habían intervenido en la fabricación de los 'Ορφικά podía apelar a buenas autoridades del siglo v, no sólo a Ión de Quíos, sino también, a mi entender, a Herodoto, si tengo razón al interpretar la famosa frase de 2.81: «Estas prácticas egipcias están de acuerdo (ὁμολογέει RSV) con las prácticas llamadas órficas y dionisíacas, que realmente se originaron en Egipto y (algunas de las cuales) fueron traídas de allí por Pitágoras» (sobre el texto, v. más arriba, n. 80). Como Herodoto en otro lugar (2.49) atribuye la importación de los βακχικά a Melampo, es de presumir que las prácticas importadas por Pitágoras se limitan a los 'Ορφικά. Cf. 2.123, donde dice que sabe quiénes son, pero no quiere nombrar a los plagiarios que importaron de Egipto la doctrina de la transmigración y pretenden que es suya.

97 Algo semejante puede haber ocurrido en la India, donde la creencia en la reencarnación surge también relativamente tarde y no parece ser

ni indígena, ni parte del credo de los invasores indo-europeos. W. Ruben, *Acta Orientalia,* 17 (1939) 164 ss., encuentra su punto de partida en los contactos con la cultura chamanística del Asia Central. Un hecho interesante es el de que en la India, como en Grecia, la teoría de la reencarnación y la interpretación del sueño como una excursión psíquica hacen su primera aparición juntos (*Br. Upanishad* 3.3 y 4.3; cf. Ruben, *loc. cit.,* 200). Parece como si fueran elementos de un mismo esquema de creencias. Si esto es así, y si el chamanismo es la fuente del último elemento, es probablemente la fuente de ambos.

98 Rohde, «Orpheus», *Kl. Schriften,* II.306.

99 *Eranos,* 39 (1941) 12. V., *contra,* Gigon, *Ursprung,* 133 s.

100 Heráclito, fr. 88 D., cf. Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.* 3.230 (citado más abajo, nota 109); Platón, *Fedón* 70C-72D (el «argumento por ἀνταπόδοσις»).

101 «Esta doctrina de la transmigración o reencarnación del alma se encuentra entre muchas tribus salvajes», Frazer, *The Belief in Inmortality,* I.29. «La creencia en cierta forma de reencarnación se halla universalmente presente en todas las civilizaciones agrícolas, pescadoras y cazadoras primitivas», P. Radin, *Primitive Religion,* 270.

102 Cf. Platón, *Fedón* 69C, *Rep.* 363D, etc., y para la creencia pitagórica en el Tártaro, Arist. *Anal. Post.* 94b 33 (=*Vorsokr.* 58 C 1). Hay un *Viaje al Hades* entre los poemas atribuídos por Epígenes al pitagórico Cercops (n. 96). LaL fantasía concreta de un infierno de barro suele considerarse «órfica» aceptando la autoridad no muy impresionante de Olimpiodoro (*in Phaed.* 48.20 N.). Arístides, *orat.* 22.10 K. (p. 421 Dind.), la atribuye a Eleusis (cf. Diόg. L. 6.39). Platón, *Rep.* 363D y *Fedón* 69C, es muy vago. Yo sospecho que se trata de una antigua idea popular derivada de la consustancialidad del espíritu y el cadáver y la confusión consiguiente del Hades con la tumba: los estadios de su desarrollo pueden seguirse en el 'Αΐδεω δόμον εὐρώεντα de Homero (*Od.* 10.512, cf. Sóf., *Ayax* 1166, τάφον εὐρώεντα); el λάμπα o λάπα de Esquilo (*Eum.* 387, cf. Blass, *ad loc.*); y el βόρβορον πολὺν καὶ σκῶρ ἀείνων de Aristófanes (*Ran.* 145). En algún punto de su desarrollo se interpretó como el castigo apropiado para los no iniciados o «impuros» (τῶν ἀκαθάρτων); en esto último podría consistir la contribución de Eleusis o de los 'Ορφικά o de ambos.

103 A la pregunta τί ἀληθέστατον λέγεται; respondía el viejo catecismo pitagórico ὅτι πονεροὶ οἱ ἄνθρωποι (Iamb. *vit. Pyth.* 82=*Vorsokr.* 45 C 4).

104 *Leyes,* 872DE. Cf. la idea pitagórica de la justicia, Arist. *E.N.* 1132b, 21 ss.

105 γνώσει δ' ἀνθρώπους αὐθαίρετα πήματ' ἔχοντας, citado como pitagórico por Crisipo *apud* Aul. Gel. 7.2.12. Cf. Delatte, *Etudes,* 25.

106 V. más arriba, capítulo II.

107 Contra la adscripción de Burnet de la ἀνάμνησις platónica a los pitagóricos (*Thales to Plato,* 43), v. L. Robin, «Sur la doctrine de la réminiscence», *REG* 32 (1919), 451 ss. (=*La Pensée hellénique,* 337 ss.), y Thomas, 78 s. Sobre el entrenamiento pitagórico de la memoria, Diod. 10.5 y Iamb., *vit. Pyth.,* 164 ss. Estos autores no lo relacionan con el intento de recobrar la memoria de vidas pasadas, pero parece una hipótesis razonable la de que éste debió ser originariamente su propósito primario. La ἀνάμνησις es, en este sentido, una habilidad excepcional, que sólo se consigue por un don especial o mediante especial entrenamiento; hoy día es un mérito sumamente estimado en la India. Favorece esta creencia probablemente la curiosa ilusión psicológica conocida como «déjà vu», a que son propensas algunas personas.

108 Iamb. *vit. Pyth.* 85 (=*Vorsokr.* 58 C 4). Cf. Crantor *apud* Plut. *cons. ad Apoll.* 27, 115B, quien atribuye a «muchos sabios» la idea de que la

vida humana es τιμωρία, y Arist. fr. 60, donde se atribuye la misma idea a οἱ τάς τελετάς λέγοντες (¿poetas órficos?).

109 Heráclito, frs. 62, 88; cf. Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* 3.230: ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν, y Filón, *Leg. alleg.* 1.108. La cita de Sexto no es, sin duda, textual; pero parece inseguro descartarla por completo, como lo hacen algunos, por su lenguaje «pitagórico». Para la opinión semejante profesada por Empédocles, v. más abajo, n. 114; y para la evolución posterior de esta línea de pensamiento, Cumont, *Rev. de Phil.* 44 (1920), 230 ss.

110 Ar. *Ran.* 420, ἐν τοῖς ἄνω νεκροῖσι, y la parodia de Eurípides, *ibíd.*, 1477 s. (Cf. 1082), καὶ φασκούσας οὐ ζῆν τὸ ζῆν, donde la doctrina se presenta como el colmo de la perversión.)

111 Ferécides, A 5 Diels. Sobre las dos almas en Empédocles, v. Gomperz, *Greek Thinkers*, I.248 ss. (trad. ingl.); Rostagni, *Il Verbo di Pitagora*, capítulo VI; Wilamowitz, *Berl. Sitzb.* (1929), 658 ss.; Delatte, *Enthousiasme*, 27. El no distinguir entre la ψυχή y el δαίμων ha llevado a varios eruditos a descubrir una contradicción imaginaria entre las *Purificaciones* y el poema *Sobre la Naturaleza*, por lo que se refiere a la inmortalidad. Las aparentes contradicciones sobre la misma cuestión en los fragmentos de Alcmeón han de explicarse quizá de modo semejante (Rostagni, *loc. cit.*). Otra idea del yo «oculto» persistente, atribuída por Aristóteles a «algunos pitagóricos» (*de anima* 404a 17), la representaba como una diminuta partícula material (ξύσμα), concepción que tiene muchos paralelos primitivos. Esto también es completamente distinto del alma-aliento que es el principio de la vida en el nivel empírico ordinario. La idea de una pluralidad de «almas» puede ser heredada de la tradición chamanística: la mayor parte de los pueblos siberianos de hoy día creen en dos o más almas (Czaplicka, *op. cit.*, cap. XIII). Pero, como ha dicho recientemente Nilsson, «la enseñanza pluralista sobre el alma se funda en la naturaleza de las cosas, y sólo para nuestro hábito mental resulta sorprendente el que el hombre pueda tener varias almas» (*Harv, Theol. Rev.* 42 [1949], 89).

112 Empédocles, A 85 (Aecio, 5.25.4), cf. frs. 9-12. Vuelta de la ψυχή o del πνεῦμα al éter ígneo: Eur. *Sup.* 533, fr. 971, y el epitafio de Potidea (Kaibel, *Epigr. gr.* 21). Parece fundada en la simple idea de que la ψυχή es aliento o aire cálido (Anaxímenes, fr. 2), que naturalmente tenderá a flotar hacia arriba cuando en la muerte salga a la atmósfera, libre (Empédocles, fr. 2.4, καπνοῖο δίκην ἀρθέντες).

113 Clemente atribuye a Heráclito una paradoja semejante (*Paedag.* 3.2.1. Pero lo que está ausente de los fragmentos de Heráclito es la preocupación empedoclea de la culpa. Como a Homero, le interesa evidentemente más la τιμή (fr. 24).

114 La opinión de Rohde de que el «lugar no familiar» (fr. 118) y la «pradera de Ate» (fr. 121) son simplemente el mundo de los hombres tiene el apoyo de la autoridad antigua, y me parece casi indudablemente exacta. Fué desafiada por Maass y Wilamowitz, pero la aceptan Bignone (*Empedocle*, 492), Kranz (*Hermes*, 70 [1935], 114, n. 1), y Jaeger (*Theology*, 148 s., 238).

115 Las cualidades imaginativas de las *Purificaciones* han sido puestas de relieve por Jaeger, *Theology*, cap. VIII, especialmente 147 s. Empédocles es un verdadero poeta, no un filósofo que escribe en verso.

116 V. más arriba, pp. 35 ss. El chamán siberiano primitivo ejerce determinadas funciones catárticas (Radloff, *op. cit.*, II.52 ss.), de modo que el papel de καθαρτής pudo resultar natural a sus imitadores griegos.

117 *O.F.* 32 (c) y (d).

118 *Rep.* 364E: διά θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν. Empédocles, fr. 143, prescribe el lavarse en agua sacada con una vasija de bronce de cinco manantiales, lo cual recuerda la «fútil» receta» ofrecida por un personaje de Menandro (fr. 530.22 K.), ἀπὸ κρουνῶν τριῶν ὕδατι περιρράναι, y la kátharsis practicada por los chamanes de Buryat con agua sacada de tres manantiales (Mikhailowski, *loc. cit.*, 87).

119 Aristóxeno, fr. 26, y nota de Wehrli; Iamb. *vit. Pyth.* 64 s. 110-114 163 s.; Porf. *vit. Pyth.* 33; Boyancé, *Le Culte des Muses*, 100 ss., 115 ss. Los chamanes modernos hacen mucho uso de la másica para conocer o expulsar a los espíritus, es «el lenguaje de los espíritus» (Chadwick, *JRAI* 66 [1936], 297). Y parece probable que su empleo por los pitagóricos derive, en parte por lo menos, de la tradición chamanística: cf. las ἐπῳδαί con que, según se dice, «curan el alma» los seguidores tracios de Zalmoxis Platón, *Carm.*, 156D-157A).

120 Empédocles, fr. 117.

121 Ar. *Ran.* 1032 (cf. Linforth, 70); Eudoxo, *apud* Porf. *vit. Pyth.* 7. Eurípides asocia el vegetarianismo con los cultos de misterios cretenses (fr. 472), e igualmente Teofrasto (*apud* Porf. *de abst.* 2.21), y es muy posible que el vegetariano cretense Epiménides desempeñara un papel en su difusión. Pero es posible que la otra forma de la regla pitagórica, que prohibía solamente comer ciertos animales «sagrados», tales como el gallo blanco (arriba, n. 95), derive del chamanismo, ya que hoy día «los animales y sobre todo los pájaros, que desempeñan algún papel en creencias chamanísticas no pueden ser muertos y ni siquiera atormentados» (Holmberg, *op. cit.*, 500), aunque se tienen noticias de una prohibición general de comer carne en algunos clanes de los Buryats (*ibíd.*, 499).

122 El «silencio pitagórico» es proverbial desde Isócrates en adelante. Jámblico habla de cinco años de silencio completo para los novicios (*vit. Pyth.* 68, 72), pero esto puede ser una exageración tardía. Sobre la restricción sexual, v. Aristóxeno, fr. 39 W., Iamb. *vit. Pyth.* 132, 209 ss.; sobre la idea de que las relaciones sexuales son dañinas, Diόg. Laerc. 8.9, Diod. 10.9.3 ss., Plut. *Q. Conv.* 3.6.3, 654B. Al chamán siberiano moderno no se le exige el celibato. Pero merece anotarse el hecho de que, según Posidonio, practicaban el celibato ciertos hombres santos (¿chamanes?) de los getas tracios (Estrabón, 7.3.3 s.).

123 Hipólito (*Ref. haer.* 7.30=Empédocles B 110) acusa a Marción de emular los καθαρμοί de Empédocles al tratar de librarse del matrimonio: διαιρεῖ γάρ ὁ γάμος κατὰ 'Εμπεδοκλέα τὸ ἓν καὶ ποιεῖ πολλά. Esto queda explicado con otra afirmación que atribuye a Empédocles (*ibíd.*, 7.29=Emp B 115), de que el comercio sexual contribuye a la obra destructora de la discordia. No está claro, sin embargo, que Empédocles llegara a predicar el suicidio racial.

124 Hipodamas, *apud* Iamb. *vit. Pyth.* 82.

125 Paus. 8.37.5 (=Kern, *Test.* 194).

126 Wilamowitz, *Glaube*, II.193, 378 s.

127 Notablemente por Festugière, *Rev. Bibl.* 44 (1935), 372 ss., y *REG* 49 (1936), 308 s. Por otro lado, mantienen la antigüedad del mito, no siempre por las razones, a mi parecer, de más peso, Guthrie (107 ss.), Nilsson («Early Orphism», 202), Boyancé («Remarques sur le salut selon l'Orphisme», *REA* 43 [1941], 166). El examen más completo y cuidadoso de

la documentación es el de Linforth, *op. cit.*, cap. V. Se inclina en conjunto a la fecha más temprana, aunque sus conclusiones son negativas en algunos otros respectos.

128 Sobre el probable sentido de la atribución a Onomácrito, v. Wilamowitz, *Glaube*, II.379, n. 1; Boyancé, *Culte des Muses*, 19 s.; Linforth, 350 ss. Asimismo vacilaría en edificar mucho sobre los hallazgos del Kabeirion tebano (Guthrie, 123 ss.), que constituirían una prueba más impresionante si hubiera algo que los relacionara directamente con los Titanes o con el σπαραγμός. Tampoco nos ayuda el ingenioso descubrimiento por S. Reinach (*Rev. Arch.* 1919, i.16 ss.) de una alusión al mito en uno de los προβλήματα «adicionales» de Aristóteles (Aristóteles de Didot, IV.331.15) mientras permanezca incierta la fecha de este πρόβλημα; Aten. 656AB no basta para probar que Filocoro conocía el πρόβλημα.

129 V. Ap. I, pp. 142 ss.; y sobre la conexión entre el rito y el mito, Nilsson, «Early Orphism», 203 s. Los que niegan, como Wilamowitz, que los más antiguos Ὀρφικά tuvieran relación alguna con Dioniso tienen que rebatir el testimonio de Herod. 2.81 (o eliminarlo adoptando la lectura transcripcionalmente menos probable).

130 V. más arriba capítulo II.

131 Píndaro, fr. 127B. (133 S.)=Platón, *Menón*, 81BC. Esta interpretación fué propuesta por Tannery, *Rev. de Phil.* 23.126 s. La ha defendido persuasivamente Rose en *Greek Poetry and Life: Essays presented to Gilbert Murray*, 79 ss. (cf. también su nota en *Harv. Theol. Rev.* 36 [1943], 247 ss.).

132 Platón, *Leyes*, 701C. Por desgracia, el pensamiento es tan elíptico como es embrollada la sintaxis; pero todas las explicaciones que dan por sentado que τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν se refiere meramente a la guerra entre los Titanes y los dioses naufragan, a mi parecer, en la frase ἐπί τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα ἀφικομένους (o ἀφικομένοις, Schanz), que no hace sentido alguno conocido si se la aplica a los Titanes, y no mucho (en vista de πάλιν) aplicada a los hombres, a menos que la raza humana haya surgido de los Titanes. A la objeción de Linforth (*op. cit.*, 344) de que Platón sólo está hablando de degenerados, mientras que el mito hace de la Τιτανική φύσις una parte permanente de *toda* naturaleza humana, la respuesta es sin duda que, si bien todos los hombres tienen en su seno la naturaleza de los Titanes, sólo los degenerados «la exhiben y la emulan». (ἐπιδεικνῦσι implica que están orgullosos de tenerla y μιμουμένοις significa que siguen el ejemplo de sus antepasados míticos.)

133 *Ibíd.*, 854B: a una persona atormentada por impulsos al sacrilegio debemos decirle: ὦ θαυμάσιε, οὐκ ἀνθρώπινόν σε κακὸν οὐδὲ θεῖον κινεῖ τὸ νῦν ἐπὶ τὴν ἱεροσυλίαν προτρέπον ἰέναι, οἶστρος δέ σέ τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικήματων, περιφερόμενος ἀλιτηριώδης. Los ἀδικήματα suelen interpretarse como crímenes cometidos por los antepasados inmediatos de la persona en cuestión (así England, etc.), o por la persona misma en una encarnación anterior (Wilamowitz, *Platón* I.697). Pero (*a*) si la tentación surge de algún modo de acciones humanas pasadas, ¿por qué se la llama οὐκ ἀνθρώπινον κακόν? (*b*) ¿Por qué se habla específicamente de una tentación al sacrilegio? (*c*) ¿Por qué son las acciones originarias ἀκάθαρτα τοῖς ἀνθρώποις? (palabras que naturalmente se toman juntas, y de hecho así deben tomarse, puesto que evidentemente conducen al consejo que se da en la frase siguiente de buscar la purificación *por parte de los dioses*). No puedo rechazar la conclusión (a la cual veo que ha llegado por otras razones, Rathmann, *Quaest, Pyth.*, 67) de que Platón está pensando en los Titanes,

cuya continua incitación irracional (οἶστρος) persigue al hombre desgraciado a todas partes que vaya (περιφερόμενος), tentándole a emular su sacrilegio. Cf. Plut. *de esu carn*, i, 996C: τό γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον, οὐ θεῖον <ὄν> ἀλλὰ δαιμονικόν, οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν que parece proceder de Jenocrates; y para el οἶστρος resultante de la herencia maligna del hombre, Olimp. *in Phaed.* 87.13 ss. N. (=*O.F.* 232).

[134] Olimp. *in Phaed.* 84.22 ss.: ἡ φρουρά... ὡς Ξενοκράτης, Τιτανική ἐστιν καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφοῦται (=Jenócrates, fr. 20). Cf. Heinze, *ad. loc.*; E. Frank, *Platon u. d. sogenannten Pythagorer*, 246; y las opiniones, más cautas, de Linforth, 337 ss.

[135] Hay que conceder a Linforth que ninguno de los autores más antiguos identifica lo divino en el hombre con lo dionisíaco. Pero puede, a mi juicio, demostrarse que esta identificación no es (como lo sostiene Linforth, p. 330) una invención de Olimpiodoro (*in Phaed.* 3.2 ss.), ni (como podría sugerirse) de su fuente, Porfirio (cf. Olimp., *ibíd.*, 85.3). (*a*) Aparece en Olimpiodoro, no meramente «como un ardid desesperado para explicar un pasaje enigmático de Platón» (Linforth, p. 359), sino como una explicación en términos míticos del conflicto moral y de la redención del hombre, *in Phaed.* 87.I ss.: τὸν ἐν ἡμῖν Διόνυσον διασπῶμεν... οὕτω δὲ ἔχοντες Τιτᾶνές ἐσμεν. ὅταν δὲ εἰς ἐκεῖνο συμβῶμεν, Διόνυσοι γινόμεθα τετελειωμένοι ἀτεχνῶς. Cuando Linforth dice (p. 360) que la conexión de estas ideas con el mito de los Titanes «no lo sugiere Olimpiodoro y no es más qu eun aserto gratuito de los eruditos modernos», parece pasar por alto este pasaje (*b*) Jámblico dice de los antiguos pitagóricos, *vit. Pyth.* 240 παρήγγελλον· γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. Evidentemente ha pasado inadvertido que alude a la misma doctrina que Olimpiodoro (el uso del verbo διασπᾶν lo hace bastante seguro). No sabemos cuál fué su fuente, pero aun Jámblico difícilmente presentaría como un σύμβολον pitagórico antiguo algo que acababa de ser inventado por Porfirio. La verdadera edad de esta doctrina no puede determinarse exactamente; pero podemos razonablemente suponer que, como el mito mismo de los Titanes, Porfirio la encontró en Jenócrates. Si esto es así, Platón difícilmente puede haberla ignorado. Pero Platón tenía una buena razón para no utilizar este elemento del mito: podía identificar los impulsos irracionales con los Titanes, pero igualar lo divino en el hombre con lo dionisíaco era algo que repugnaba a una filosofía racionalista.

[136] Keith, *Rel. and Phil. of Veda and Upanishads*, 579.

Capítulo VI

# RACIONALISMO Y REACCION EN LA EPOCA CLASICA

*Los principales adelantos de la civilización son siempre procesos que están a punto de hacer naufragar las sociedades en las cuales se producen.*

A. N. WHITEHEAD.

EN LOS capítulos precedentes de este libro he intentado poner en claro, dentro de una esfera específica de creencias, la lenta formación a través de los siglos y sobre la base del depósito dejado por sucesivos movimientos religiosos, de lo que Gilbert Murray ha llamado, en una conferencia recientemente publicada, "el Conglomerado Heredado" [1]. La metáfora geológica es apropiada, porque el crecimiento religioso es geológico: su principio es, en conjunto y salvo excepciones, la *aglomeración,* no la sustitución. Un nuevo esquema de creencias rara vez borra por completo el esquema anterior: o el antiguo sigue viviendo como un elemento del nuevo —a veces como un elemento inconfesado y semi-inconsciente— o bien los dos persisten yuxtapuestos, lógicamente incompatibles, pero aceptados contemporáneamente por diferentes individuos o incluso por el mismo individuo. Como ejemplo de la primera situación hemos visto cómo algunas ideas homéricas como la de la *ate* fueron asumidas y transformadas por la cultura de culpa arcaica. Como ejemplo de la segunda, hemos visto cómo la Epoca Clásica heredó toda una serie de representaciones incompatibles del "alma" o del "yo" —el cadáver vivo en la tumba, la imagen fantasmal del Hades, el aliento perecedero que se esparce en el aire o es absorbido por el éter, el demonio que vuelve a nacer en otros cuerpos. Aunque de distinta edad y derivadas de distintos esquemas culturales, todas estas re-

presentaciones persistían en el trasfondo del pensamiento del siglo V; se podía tomar en serio alguna de ellas, o más de una, o incluso todas a la vez, ya que no había ninguna clase de Iglesia Establecida que le asegurara que la una era verdadera y la otra falsa. Sobre cuestiones como ésta no había una "opinión griega", sino sólo un embrollo de respuestas en pugna.

Tal era, pues, el Conglomerado Heredado a fines de la Epoca Arcaica, inteligible, desde el punto de vista histórico, como reflejo de las cambiantes necesidades humanas a lo largo de muchas generaciones sucesivas, pero que es, para el criterio intelectual, una masa de confusión. Hemos visto de pasada cómo Esquilo intentó dominar esta confusión y extraer de ella algo que tuviera sentido moral [2]. Pero este intento no volvió a renovarse en el período entre Esquilo y Platón, durante el cual se ensancha hasta convertirse en una ruptura completa de la brecha entre las creencias del pueblo y las creencias de los intelectuales, implícita ya en Homero [3], preparando así el camino para la gradual disolución del Conglomerado. En este capítulo y en los restantes me ocuparé de ciertas consecuencias de este proceso y de los intentos que se hicieron para contenerlo.

El proceso mismo, en sus líneas generales, no forma parte de mi tema. Pertenece a la historia del racionalismo griego, que ya se ha relatado bastantes veces [4]. Pero quizá haya ciertas cosas que valga la pena decir a este propósito. Una de ellas es que la "Aufklärung" o Ilustración no fue iniciada por los sofistas. Parece oportuno decir esto porque hay todavía quienes hablan como si "Ilustración" y movimiento sofístico fuesen la misma cosa, y proceden a envolverlos a ambos en la misma capa de condenación o (con menos frecuencia) de aprobación. La Ilustración es, desde luego, mucho más antigua. Sus raíces se hallan en la Jonia del siglo VI; actúa en Hecateo, Jenófanos y Heráclito, y en una generación posterior la fomentan científicos especulativos, como Anaxágoras y Demócrito. Hecateo es el primer griego en reconocer que encuentra "extraña" [5] la mitología griega, y el primero que emprende la tarea de hacerla menos extraña inventando explicaciones racionalistas mientras su contemporáneo Jenófanes ataca los mitos homéricos y hesiódicos desde el ángulo moral [6]. Más importante para nuestro propósito es la afirmación de que Jenófanes negó la validez de la adivinación (μαντική) [7]: si esto es verdad, quiere decir que fue casi el único entre los pensadores griegos de la Epoca Clásica que descartó no sólo la pseudo-ciencia de los presagios, sino todo el arraigado com-

plejo de ideas sobre la inspiración que nos ocupaba en un capítulo anterior. Pero su contribución decisiva fué el descubrimiento de la relatividad de las ideas religiosas. "Si el buey pudiera pintar, su dios se parecería a un buey" [8]: una vez que se hubo dicho esto, sólo podía ser cuestión de tiempo el que la fábrica entera de la creencia tradicional empezara a desintegrarse. Jenófanes mismo fue un hombre profundamente religioso; tenía su fe personal en un dios "que no es como los hombres en su aspecto o en su mente" [9]. Pero tenía conciencia de que esto era fe, no conocimiento. Ningún hombre, dice, ha tenido nunca, ni tendrá jamás, un conocimiento seguro sobre los dioses; aun cuando por casualidad atinara con la verdad exacta no podría *saber* que había atinado, si bien todos podemos tener nuestras opiniones [10]. Esta honrada distinción entre lo que es cognoscible y lo que no lo es aparece una y otra vez en el pensamiento del siglo v [11], y es sin duda una de sus glorias principales; es el fundamento de la humildad científica.

Si, por otro lado, nos volvemos a los fragmentos de Heráclito, hallamos toda una serie de ataques directos contra el Conglomerado, algunos de los cuales afectan a los tipos de creencia que hemos considerado en capítulos anteriores. Hemos anotado ya que negó validez a la experiencia onírica [12]. Se burló de la *káthasis* ritual, comparando a los que purgan sangre con sangre a un hombre que intentara lavar su suciedad bañándose en barro [13]. Esto constituía un golpe directo contra los consuelos de la religión. Lo mismo puede decirse de su queja de que "los misterios acostumbrados" se realizaban de una manera no santa, aunque desgraciadamente ignoramos en qué se fundaba esta crítica y en qué misterios pensaba exactamente [14]. Su dicho de que νεκύες κοπρίων ἐκβλητότεροι "los cadáveres son más viles que estiércol", podría haber sido aprobado por Sócrates, pero era un insulto deliberado al sentimiento griego común: deshace en tres palabras todas las alharacas sobre ritos funerarios que figuran en tan gran medida, así en la tragedia ática como en la historia militar griega, y, lo que es más, toda la maraña de sentimientos que se centraban sobre el cadáver-espíritu [15]. Otra máxima de tres palabras, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, "carácter es destino", despacha de un modo parecido por implicación todo el conjunto de creencias relativas a la suerte innata y la tentación divina [16]. Y, finalmente, Heráclito tuvo la temeridad de atacar lo que hasta el día de hoy constituye un rasgo de la religión popular griega, el culto de las imágenes, que era, según él, como hablar a la casa de un

hombre en lugar de hablar a su dueño [17]. Si Heráclito hubiera sido ateniense, es casi seguro que habría sido condenado por blasfemia, como dice Wilamowitz [18].

Con todo, no debemos exagerar la influencia de estos pioneros. Jenófanes y Heráclito —éste aún más— dan la impresión de ser figuras aisladas incluso en Jonia [19], y sus ideas tardaron mucho tiempo en encontrar algún eco en el Continente. Eurípides es el primer ateniense de quien podemos decir con certeza que había leído a Jenófanes [20], y se le representa también como el primero que introdujo la enseñanza de Heráclito al público ateniense [21]. Pero para los tiempos de Eurípides la Ilustración había ido mucho más lejos. Fue probablemente Anaxágoras quien le enseñó a llamar "un terrón dorado" al divino sol [22], y es posible que fuera el mismo filósofo quien inspiró sus burlas sobre los videntes profesionales [23]; mientras que fueron indudablemente los sofistas quienes lo lanzaron a él y a toda su generación a discutir cuestiones morales fundamentales en términos de *Nomos* frente a *Physis,* "Ley" o "Costumbre" o "Convención" frente a "Naturaleza".

No me propongo decir mucho sobre esta célebre antítesis, cuyo origen y ramificaciones han sido cuidadosamente examinados en un libro reciente por el joven erudito suizo Félix Heinemann [24]. Pero quizá no sea superfluo señalar que el pensar en estos términos podía conducir a conclusiones muy diferentes según el sentido que se asignara a los términos mismos. *Nomos* podía representar el Conglomerado, concebido como la carga heredada de costumbre irracional; o podía representar una regla arbitraria conscientemente impuesta por ciertas clases en su propio interés; o podía representar un sistema racional de derecho estatal, la conquista que distinguía a los griegos de los bárbaros. Del mismo modo *Physis* podía representar una "ley natural" no escrita, incondicionalmente válida, frente al particularismo de la costumbre local; o podía representar los "derechos naturales" del individuo, frente a las exigencias arbitrarias del Estado; y esto a su vez podía pasar a significar —como ocurre siempre cuando se afirman los derechos sin el reconocimiento correspondiente de los deberes— un puro inmoralismo anárquico, el "derecho natural del más fuerte" tal como lo exponen los atenienses en el Diálogo Melio y Calicles en el *Gorgias.* No es sorprendente que una antítesis cuyos términos eran tan ambiguos condujera a una enorme cantidad de discusión equívoca. Pero a través de la niebla de controversia confusa y para nosotros fragmentaria, pode-

mos percibir vagamente que se debaten dos grandes problemas. Uno es la cuestión ética relativa a la fuente y a la validez de la obligación moral y política. El otro es la cuestión psicológica relativa a las fuentes de la conducta humana: por qué se conducen los hombres como se conducen, y cómo se les puede inducir a conducirse mejor. Sólo el segundo de estos problemas nos interesa aquí.

Respecto de este problema, la primera generación de sofistas, en particular Protágoras, parece haber sostenido una opinión cuyo optimismo resulta patético mirado retrospectivamente, pero es históricamente inteligible. "La Virtud o la Eficiencia (*areté*) podía enseñarse": criticando sus tradiciones, modernizando el *Nomos* creado por sus antepasados, y eliminando de él los últimos vestigios de "necedad bárbara" [25], el hombre podía adquirir un nuevo "Arte de Vivir" y la vida humana podía alcanzar niveles nunca soñados hasta entonces. Tal esperanza es comprensible en hombres que habían sido testigos del rápido desarrollo de la prosperidad material después de las Guerras Médicas, y del florecimiento sin precedentes del espíritu que lo acompañó, y que culminó en los logros únicos de la Atenas de Pericles. Para aquella generación, la Edad de Oro no era un paraíso perdido en las nieblas del pasado, como había creído Hesíodo; para ellos no estaba detrás, sino delante, y no muy lejos. En una comunidad civilizada, declaraba Protágoras enérgicamente, el peor ciudadano era ya un hombre mejor que el salvaje supuestamente noble [26]. Mejor, en efecto, cincuenta años de Europa que un ciclo de Catay *. Pero la historia, por desgracia, acaba pronto con los optimistas. Si Tennyson hubiera experimentado los últimos cincuenta años de Europa, me figuro que podría haber reconsiderado su preferencia, y Protágoras antes de morir tuvo motivo suficiente para revisar la suya. La fe en la inevitabilidad del progreso tuvo una vida aún más corta en Atenas que en Inglaterra [27].

En un diálogo que yo tengo por uno de los primeros, Platón contrapone su concepción protagórica de la naturaleza humana a la concepción socrática. Superficialmente consideradas, las dos tienen mucho en común. Ambas emplean el lenguaje utilitario tradicional [28]: "bueno" significa "bueno para el individuo", y no se distingue de lo "provechoso" o de lo "útil". Y ambas tienen el enfoque intelectualista tradicional [29]: están de acuerdo, contra la opinión

---

* *N. de la T.*—Tennyson, *Locksley Hall*, 184: Better fifty years of Europe than a cycle of Cathay.

común de su tiempo, en que si el hombre supiera lo que es bueno para él, actuaría conforme a su conocimiento [30]. Cada uno, sin embargo, cualifica su intelectualismo con una clase diferente de reserva. Para Protágoras, la *areté* puede enseñarse, pero no mediante una disciplina intelectual: uno la "coge" como el niño coge su lengua nativa [31]; no se transmite mediante una enseñanza formal, sino por lo que los antropólogos llaman "control social". Para Sócrates, por el contrario, la *areté* es, o debería ser, *epistéme,* una rama del conocimiento científico: en este diálogo incluso se le hace hablar como si el método apropiado para la adquisición de la *areté* fuera el cálculo exacto de los futuros dolores y placeres, y me inclino a creer que en ocasiones habló, efectivamente, así [32]. Sin embargo, se le hace también dudar que la *areté* pueda enseñarse en absoluto, y esto también estoy dispuesto a aceptarlo como histórico [33]. Porque para Sócrates la *areté* era algo que procedía de dentro afuera, no era un conjunto de esquemas de conducta que hubieran de adquirirse mediante habituación, sino una actitud coherente de la mente, resultado de una perspicacia segura para la naturaleza y el sentido de la vida humana. En su consistente coherencia se parecía a una ciencia [34]; pero creo que nos equivocaríamos si interpretáramos esa perspicacia como puramente lógica: envolvía la totalidad del hombre [35]. Sócrates, sin duda, creía en "seguir al argumento adondequiera que condujese"; pero había hallado que con frecuencia no conducía sino a nuevos problemas, y cuando le fallaba estaba dispuesto a seguir a otros guías. No debemos olvidar que tomaba muy en serio tanto los sueños como los oráculos [36], y que habitualmente oía y obedecía a una voz interior que sabía más que él (si podemos creer a Jenofonte [37], la llamaba, simplemente, "la voz de Dios").

Así, ni Protágoras ni Sócrates se ajustan por completo a la concepción popular moderna de un "racionalista griego". Pero lo que a nosotros nos parece extraño es que ambos descarten tan fácilmente la parte desempeñada por el sentimiento en la conducta humana ordinaria. Y sabemos por Platón que esto extrañaba igualmente a sus contemporáneos; sobre este punto existía una separación neta entre los intelectuales y el hombre corriente. "Los hombres, en su mayoría", dice Sócrates, "no consideran el conocimiento como una fuerza (ἰσχυρόν), mucho menos como una fuerza dominante o gobernante: creen que el hombre puede muchas veces tener conocimiento mientras se deja dominar por alguna otra cosa, unas veces por la ira, otras por el placer o el dolor, a veces por el amor, con

frecuencia por el miedo; en realidad se imaginan el conocimiento como un esclavo arrastrado de acá para allá por todas esas otras cosas." [38] Protágoras está de acuerdo en que éste es el parecer común, pero considera que no merece la pena discutirlo, "el hombre corriente es capaz de decir cualquier cosa" [39]. Sócrates, que lo discute, lo descarta traduciéndolo a términos intelectuales: la proximidad de un placer o de un dolor inmediato conduce a juicios falsos, análogos a los errores visuales de perspectiva; una aritmética moral científica los corregiría [40].

No es probable que tal razonamiento impresionara al hombre corriente. El griego había sentido siempre la experiencia de la pasión como algo misterioso y aterrador, como la experiencia de una fuerza que estaba en él, poseyéndolo, más bien que poseída por él. La misma palabra *pathos* lo atestigua: como su equivalente latino *passio,* significa algo que le "acontece" a uno, algo de lo que uno es víctima pasiva. Aristóteles compara al hombre en un estado de pasión con los que están dormidos, locos o embriagados: su razón, como la de éstos, está en suspenso [41]. Vimos en los primeros capítulos [42] cómo los héroes de Homero y los hombres de la Epoca Arcaica interpretaban tal experiencia en términos religiosos, como *ate,* como una comunicación de *menos,* o como la actuación directa de un demonio que se sirve de la mente y del cuerpo humanos como instrumentos. Tal es la concepción usual de las gentes sencillas: "el primitivo, bajo la influencia de una pasión violenta, se considera a sí mismo como poseso, o como enfermo, que para él es la misma cosa" [43]. Este modo de pensar no estaba muerto ni aun a fines del siglo v. Jasón, al final de la *Medea,* sólo puede explicar la conducta de su mujer como el acto de un *alástor,* el demonio creado por el delito de sangre inexpiado; el Coro del *Hipólito* cree que Fedra puede estar posesa, y ella misma habla al principio de su condición como la *ate* de un demonio [44].

Pero para el poeta, y para la parte educada de su auditorio, este lenguaje sólo tiene ahora la fuerza de un simbolismo tradicional. El mundo demoníaco se ha retirado, dejando al hombre solo con sus pasiones. Y esto es lo que da a los estudios que Eurípides hace del crimen su intensidad peculiar: Eurípides nos muestra a hombres y mujeres afrontando al desnudo el problema del mal, no ya como algo ajeno que asalta su razón desde fuera, sino como parte de su propio ser: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Y, sin embargo, por haber dejado de ser sobrenatural, no es menos misterioso y aterrador. Medea

sabe que se está debatiendo, no con un *alástor,* sino con su propio yo irracional, con su *thymós*. Pide compasión a ese yo como un esclavo pide compasión a un amo brutal [45]. Pero en vano: los resortes de la acción están ocultos en el *thymós,* donde ni la razón ni la piedad pueden alcanzarlos. "Conozco la maldad que estoy a punto de cometer; pero el *thymós* es más fuerte que mis propósitos, el *thymós,* la raíz de las peores acciones del hombre" [46]. Con estas palabras abandona la escena; cuando vuelve, ha condenado a sus hijos a la muerte y se ha condenado a sí misma a una vida de prevista desgracia. Porque Medea no sufre ninguna socrática "ilusión de perspectiva"; no comete error alguno en su aritmética moral, lo mismo que no confunde su pasión con un espíritu maligno. Ahí está precisamente su suprema calidad trágica.

Si el poeta estaba pensando o no en Sócrates cuando escribió la *Medea,* yo no sabría decirlo. Pero se ha visto, a mi juicio con razón, una repulsa consciente de la teoría socrática en las famosas palabras que pone en boca de Fedra tres años después [47]. La mala conducta, dice, no proviene de una falta de perspicacia, "porque muchas personas tienen buen entendimiento". No, conocemos y reconocemos nuestro bien, pero no conseguimos actuar de acuerdo con ese conocimiento: o nos obstruye una especie de inercia, o nos distrae de nuestro propósito "algún otro placer" [48]. En este pasaje sí parece tratarse de algún punto polémico, porque va más allá de lo que la situación dramática requiere o incluso sugiere [49]. Y estos pasajes no son los únicos; la impotencia moral de la razón se afirma más de una vez en fragmentos de dramas perdidos [50]. Pero, a juzgar por las piezas que han llegado hasta nosotros, lo que principalmente preocupaba a Eurípides en sus obras posteriores no era tanto la impotencia de la razón humana, sino la duda más amplia de si podía verse propósito racional alguno en la ordenación de la vida humana y en el gobierno del mundo [51]. Esta tendencia culmina en las *Bacantes,* cuyo contenido religioso es, como ha dicho un crítico recientemente [52], el reconocimiento de un "más allá" que está fuera de nuestras categorías morales y es inaccesible a nuestra razón. No mantengo que de las tragedias de Eurípides pueda extraerse una filosofía consecuente de la vida (ni debemos exigirlo a un dramaturgo que escribe en una época de duda). Pero, si hemos de ponerle una etiqueta, sigo creyendo que el término "irracionalista", que sugerí una vez [53], cuadra a Eurípides mejor que ningún otro.

Esto no implica que Eurípides siguiera la escuela de la extrema *Physis,* que proveía a la debilidad humana de una elegante excusa declarando que las pasiones eran "naturales" y por lo tanto buenas, y la moralidad una convención y por lo tanto un estorbo del que debemos deshacernos. "Sé natural", dice la Causa Injusta en *Las Nubes*; "cocea, ríete del mundo, no te avergüences de nada" [54]. Ciertos caracteres de Eurípides siguen este consejo, si bien menos alegremente. "La naturaleza lo quiso", dice una hija extraviada, "y la naturaleza no hace caso de reglas: nosotras las mujeres fuimos hechas para esto" [55]. "No necesito tu consejo", dice un homosexual; "puedo ver por mí mismo, pero la naturaleza me empuja" [56]. Incluso el tabú más profundamente arraigado en el hombre, el carácter prohibido del incesto, se rechaza con la observación "no hay nada vergonzoso si el pensamiento no lo hace tal" [57] *. Debe haber habido jóvenes en el círculo de Eurípides que hablaban así (con sus dobles modernos estamos familiarizados). Pero dudo que el poeta compartiera sus opiniones. Porque sus Coros se apartan repetidamente de su camino para denunciar, sin mucha oportunidad dramática, a ciertas personas que "ultrajan la ley para satisfacer impulsos ilegitímos", y su fin es εὖ κακουργεῖν, "salirse con la suya haciendo el mal", cuya teoría y cuya práctica están "por encima de las leyes", para quienes *aidós* y *areté* son meras palabras [58]. Estas personas no nombradas son, sin duda, los hombres de la *Physis,* o los discípulos de los hombres de la *Physis,* los políticos "realistas" que encontramos en Tucídides.

Eurípides, por tanto, si no me equivoco, refleja no sólo la Ilustración, sino también la reacción contra la Ilustración —en todo caso reaccionó contra la psicología racionalista de algunos de sus exponentes y contra el refinado inmoralismo de otros—. De la violencia de la reacción *pública* hay, desde luego, otro testimonio. Del auditorio que veía *Las Nubes* se esperaba que disfrutara viendo incendiar el Pensadero y que le importara poco que Sócrates ardiera con él. Pero los satíricos son malos testigos, y con la dosis suficiente de buena voluntad puede pensarse que *Las Nubes* no son sino una broma amistosa de Aristófanes [59]. Quizá pueden hacerse deducciones más seguras de una prueba documental que nos es menos familiar. Un fragmento de Lisias [60] nos da a conocer un cierto club

* *N. de la T.*—Dodds, al traducir este fragmento, «There's nothing shameful but thinking makes it so», está recordando Hamlet II. 2: «For there is nothing either good or bad but thinking makes it so».

de comensales. Este club tenía un nombre extraño y chocante: sus miembros se llamaban a sí mismos Κακοδαιμονισταί, parodia profana del nombre Ἀγαθοδαιμονισταί adoptado algunas veces por respetables clubs de sociedad. Liddell-Scott traduce aquel término "devil-worshippers", "adoradores del Diablo", y ésa sería la traducción literal; pero Lisias tiene sin duda razón al decir que eligieron ese título "para burlarse de los dioses y de la costumbre ateniense". Nos dice, además, que tenían por norma reunirse a comer en los días considerados nefastos (ἡμέραι ἀποφράδες), lo cual nos hace pensar que el propósito del club era exhibir su desdén hacia la superstición tentando deliberadamente a los dioses y haciendo deliberadamente el mayor número posible de cosas nefastas, incluso la de adoptar un nombre de mal agüero. Todo esto podría considerarse bastante inofensivo. Pero, según Lisias, a los dioses no les hizo gracia: la mayor parte de los miembros del club murieron jóvenes, y el único que los sobrevivió, el poeta Cinesias [61], fue víctima de una enfermedad crónica tan dolorosa que hubiera sido preferible la muerte. Esta historia sin importancia me parece ilustrar bastante bien dos cosas. Ilustra el sentimiento de liberación —liberación de reglas sin sentido y de irrazonales sentimientos de culpabilidad— que a su advenimiento trajeron los sofistas y que hicieron su enseñanza tan atractiva para la juventud atrevida e inteligente. Y muestra asimismo cuán fuerte fue la reacción contra tal racionalismo en el pecho del ciudadano medio: porque Lisias evidentemente se apoya en el horrible escándalo del club de comensales para desacreditar el testimonio de Cinesias en un pleito.

Pero la prueba más impresionante de la reacción contra la Ilustración puede verse en el éxito de los procesos seguidos contra intelectuales por motivos religiosos que tuvieron lugar en Atenas en el último tercio del siglo v. Hacia el 432 a. C. [62] o un año o dos después, se declararon delitos denunciables el no creer en lo sobrenatural [63] y el enseñar astronomía [64]. Los treinta años siguientes, aproximadamente, fueron testigos de una serie de juicios por herejía, únicos en la historia ateniense. Entre las víctimas se cuenta la mayoría de los jefes de la ideología progresista de Atenas: Anaxágoras [65], Diágoras, Sócrates, casi seguramente Protágoras también [66], y posiblemente Eurípides [67]. En todos estos casos, salvo en el último, triunfó la acusación: Anaxágoras fue probablemente multado y desterrado; Diágoras se salvó con la huída; lo mismo, probablemente, hizo Protágoras; Sócrates, que podía haber hecho lo propio, o podía haber

pedido una sentencia de destierro, prefirió quedarse y beber la cicuta. Todos éstos eran hombres famosos. No sabemos cuántas personas, más oscuras, sufrieron por sus ideas [68]. Pero las pruebas que tenemos son más que suficientes para demostrar que la Gran Epoca de la Ilustración griega fué al mismo tiempo, como la nuestra, una época de persecución, de destierro de estudiosos, de trabas para el pensamiento, e incluso (si podemos creer la tradición sobre Protágoras) [69] de quema de libros.

Esto desazonaba profundamente y confundía a los profesores del siglo XIX, que no tenían la ventaja que nosotros tenemos de estar familiarizados con esta clase de conducta. Los confundía tanto más por haber ocurrido precisamente en Atenas, la "escuela de la Hélade" y "sede de la filosofía", y, que sepamos, en ninguna otra parte [70]. De aquí una tendencia a dudar de las pruebas siempre que fuera posible, y, cuando esto no era posible, a explicar que el verdadero motivo de los procesamientos era político. Hasta cierto punto, esto era sin duda verdad, por lo menos en algunos casos : los acusadores de Anaxágoras presumiblemente apuntaban, como dice Plutarco, a su protector Pericles ; y Sócrates podía muy bien haberse librado de la muerte si no hubiera estado asociado con hombres como Critias y Alcibíades. Pero aun concediendo todo esto, tenemos todavía que explicar por qué en este período la acusación de irreligión se escogía con tanta frecuencia como el medio más seguro de hacer callar a una voz ingrata o de arruinar a un contrario político. Nos vemos forzados, al parecer, a suponer la existencia, entre las masas, de un fanatismo religioso exasperado que los políticos podían aprovechar para sus propios fines. Y esta exasperación debe haber tenido una causa.

Nilsson ha sugerido [71] que la atizaron los adivinos profesionales, que vieron en el avance del racionalismo una amenaza a su prestigio, y hasta a su medio de ganarse la vida. Esto parece muy probable. La propuesta del decreto que desencadenó la serie de procesos fue obra del adivino profesional Diopites ; Anaxágoras había expuesto la verdadera naturaleza de los llamados "portentos" [72] ; mientras que Sócrates tenía un "oráculo" [73] particular de su propiedad que puede bien haber suscitado envidias [74]. La influencia de los adivinos, sin embargo, tenía sus límites. A juzgar por las constantes bromas de Aristófanes a sus expensas, no eran muy queridos, ni (salvo en momentos de crisis) [75] inspiraban entera confianza : como los po-

líticos, podían explotar el sentimiento popular, pero difícilmente estaban en condiciones de crearlo.

Más importante, quizá, fue la influencia de la histeria del tiempo de guerra. Si tenemos en cuenta el hecho de que las guerras van precedidas de sombras y seguidas de disturbios emocionales, la Epoca de la Persecución coincide bastante exactamente con la guerra más larga y más desastrosa de la historia griega. La coincidencia difícilmente puede ser accidental. Se ha observado que, "en tiempos de peligro para la comunidad todo lo que es tendencia el conformismo se fortalece grandemente: la grey agrupa y une y tolera menos que nunca las opiniones "originales" [76]. Hemos visto confirmada esta observación en dos guerras recientes, y podemos suponer que no ocurría de otro modo en la antigüedad. La antigüedad tenía, de hecho, una razón consciente para insistir en el conformismo religioso en tiempo de guerra, mientras que nosotros tenemos motivos inconscientes. Ofender a los dioses dudando de su existencia, o llamando al sol una piedra, era bastante arriesgado en tiempo de paz; pero en guerra era prácticamente traición, equivalía a ayudar al enemigo. Porque la religión era una responsabilidad colectiva. Los dioses no se contentaban con abatir al ofensor individual: ¿no dijo Hesíodo que ciudades enteras sufrían muchas veces por culpa de un solo hombre malo? [77] Que estas ideas estaban todavía muy vivas en las mentes del populacho ateniense resulta evidente de la desmesurada conmoción histérica a que dio lugar la mutilación de los Hermes [78].

Esta es, a mi juicio, una parte de la explicación —el terror supersticioso fundado en la solidaridad de la ciudad-estado—. Me gustaría creer que es toda la explicación. Pero no sería honrado dejar de reconocer que el nuevo racionalismo llevaba consigo peligros reales y no sólo imaginarios para el orden social. Al desechar el Conglomerado Heredado, muchos desechaban con él los frenos religiosos que habían tenido sujeto el egotismo humano. Para hombres de fuertes principios morales —un Protágoras o un Demócrito— esto no tenía importancia: su conciencia era lo bastante madura para no necesitar andaderas. No ocurría lo mismo con la mayor parte de sus discípulos. Para ellos, la liberación del individuo significaba una libertad ilimitada de auto-afirmación; significaba derechos sin deberes, a menos que la auto-afirmación sea un deber; "lo que sus padres habían llamado ecuanimidad lo llamaban ellos una excusa para la cobardía" [79]. Tucídides achacaba todo esto a la mentalidad de gue-

rra, y sin duda ésta era la causa inmediata; Wilamowitz observó con razón que los autores de las matanzas de Corcira no habían aprendido la transvaluación de los valores en ningún curso de conferencias de Hipias. El nuevo racionalismo no *autorizaba* a los hombres para portarse como bestias: esto siempre han podido hacerlo. Pero los autorizaba para justificar ante sus propios ojos su brutalidad, y en un tiempo en que las tentaciones externas a una conducta brutal eran particularmente fuertes. Como ha dicho alguien hablando de nuestra propia época ilustrada, "pocas veces se vertieron tantos niños con tan poca agua de baño" [80] *. Ahí estaba el peligro inmediato, un peligro que siempre ha aparecido cuando un Conglomerado Heredado ha estado en vías de venirse abajo. En palabras del Profesor Murray, "la antropología parece probar que estos Conglomerados Heredados no tienen, en la práctica, ninguna probabilidad de ser verdaderos, ni aun razonables, y, por otro lado, que ninguna sociedad puede existir sin ellos, ni aun someterse a ninguna corrección drástica de ellos sin peligro social" [81]. De la última verdad había, a mi entender, algún confuso vislumbre en las mentes de los hombres que acusaron a Sócrates de corromper a la juventud. Sus temores no carecían de fundamento; pero, como suele ocurrir cuando se está asustado, se equivocaron en el arma y se equivocaron en el hombre.

La Ilustración afectó también a la fábrica social de un modo distinto y más permanente. Lo que Jacobo Burkhardt dijo de la religión del siglo XIX, que era "el racionalismo para los pocos y la magia para los muchos", podría decirse en conjunto de la religión griega de fines del siglo V en adelante. Gracias a la Ilustración, y a la ausencia de instrucción general, se hizo absoluto el divorcio entre las creencias de los pocos y las creencias de los muchos, con perjuicio de unos y de otros. Platón es casi el último intelectual griego que parece tener verdaderas raíces sociales; sus sucesores, con poquísimas excepciones, dan la impresión de existir al margen de la sociedad más bien que en ella. Son primero *sapientes*, ciudadanos después, o no lo son en absoluto, y su pulsación de las realidades sociales contem-

---

* *N. de la T.*—He preferido traducir literalmente la pintoresca metáfora proverbial inglesa. Cf. esta otra aplicación paralela de Bernard Shaw: «When changing we must be careful not to empty the baby with the bath in mere reaction against the past.» (*Everybody's Political What is What?*, 172, citado por *The Oxford Dictionary of English Proverbs* (1948), s. v. *empty*.)

poráneas es, en consecuencia, insegura. Este hecho nos es familiar. Lo que no se ha advertido tan a menudo es el rebrote de la religión popular en la Epoca de la Ilustración. Las primeras señales de esta regresión aparecieron durante la Guerra del Peloponeso, y sin duda se debieron en parte a la guerra. Bajo las tensiones que ésta engendra, las gentes empezaron a echarse atrás del logro, demasiado arduo, de la Epoca de Pericles ; aparecieron hendiduras en la fábrica, y a través de esas hendiduras empezaron a asomar, aquí y allí, cosas desagradablemente primitivas. Una vez que ocurrió esto, ya no hubo medio eficaz de contener su desarrollo. Como los intelectuales fueron retirándose cada vez más a un mundo suyo propio, la mente popular quedó, de un modo creciente, indefensa, aunque hay que decir que a lo largo de varias generaciones los poetas cómicos siguieron haciendo su parte lo mejor que pudieron. El relajamiento de la religión cívica empezó a dejar a los hombres en libertad de elegir sus propios dioses, en lugar de continuar practicando simplemente el culto de sus padres, y, abandonados a la desorientación, fueron refugiándose cada vez más, con un suspiro de alivio, en los placeres y consuelos del ser primitivo.

Concluiré este capítulo dando algunos ejemplos de lo que entiendo por regresión. Ya hemos tenido ocasión de anotar uno [82] : la creciente demanda de la curación mágica que, en el espacio de una o dos generaciones, transformó a Esculapio de un héroe menor en uno de los grandes dioses, e hizo de su templo del Epidauro un centro de peregrinación tan famoso como lo es Lourdes hoy día. Es razonable suponer que su fama en Atenas (y quizá también en otras partes) databa de la Gran Peste de 430 [83]. Aquella plaga convenció a algunas personas, según Tucídides, de que la religión era inútil [84], ya que la piedad no resultaba protección alguna contra los bacilos ; pero probablemente lanzó a otros en busca de otra magia más eficaz. Nada podía hacerse entonces ; pero en el 420, durante el intervalo de paz, Esculapio fue solemnemente instalado en Atenas, acompañado, o probablemente representado, por su Serpiente Sagrada [85]. Hasta que se le pudiera edificar una casa, disfrutó de la hospitalidad nada menos que del poeta Sófocles —hecho que tiene su importancia para la comprensión de la poesía de Sófocles—. Como lo observó Wilamowitz [86], no podemos pensar que a Esquilo ni a Eurípides les hubiera interesado hospedar a una Serpiente Sagrada. Pero nada ilustra mejor la polarización de la mente griega en este período que el hecho de que la generación que pagó tal honor a este reptil médico

vio asimismo la publicación de algunos de los tratados hipocráticos más austeramente científicos [87].

Un segundo ejemplo de regresión puede verse en la boga de los cultos extranjeros, principalmente de carácter sumamente emocional, "orgiástico", que se desarrolló con sorprendente rapidez durante la Guerra del Peloponeso [88]. Antes de que ésta hubiera terminado, habían aparecido en Atenas el culto de la frigia "Madre de la Montaña", Cibeles, y el de su doble tracio, Bendis; los misterios del traciofrigio Sabazio, una especie de Dioniso salvaje sin helenizar, y los ritos de los "dioses mortales" asiáticos, Atis y Adonis. He estudiado este significativo desarrollo en otro lugar [89], de modo que no diré más de él aquí.

Aproximadamente una generación más tarde observamos que la regresión adopta una forma aún más cruda. Que en el siglo IV había en Atenas abundancia de "magia para los más", y en el sentido más literal de la expresión, lo sabemos por la prueba de primera mano de las "defixiones". La práctica de la *defixio* o κατάδεσις era una especie de ataque mágico. Se creía que uno podía atar la voluntad de una persona, o causar su muerte, invocando sobre ella la maldición de los Poderes infernales; se inscribía la maldición en alguna materia duradera, una tablilla de plomo o un pedazo de barro cocido, que se colocaba de preferencia en la tumba de un muerto. Los excavadores han encontrado centenares de tales "defixiones" en muchas partes del mundo mediterráneo [90], y de hecho tales prácticas se observan ocasionalmente hoy día, tanto en Grecia [91] como en otras partes de Europa [92]. Pero parece significativo que los ejemplares más antiguos descubiertos hasta ahora vienen de Grecia, la mayor parte del Atica y, que mientras son poquísimos los ejemplares que pueden atribuirse con certeza al siglo V, son de repente numerosísimos en el siglo IV [93]. Entre las personas maldecidas en ellos se cuentan figuras públicas bien conocidas, como Foción y Demóstenes [94], lo cual hace pensar que esta práctica no estaba confinada a los esclavos o extranjeros. En efecto, era lo suficientemente corriente en tiempos de Platón para que a su juicio mereciera la pena legislar contra ella [95], así como contra el método afín de ataque mágico, consistente en maltratar a una imagen de cera de algún enemigo [96]. Platón pone en claro que la gente realmente temía esta agresión mágica, y quería prescribir para ella severas penas legales (en el caso de los magos profesionales, la pena de muerte); no porque él mismo creyera en la magia negra —respecto de esto profesa tener la mente abier-

ta [97]—, sino porque la magia negra expresa mala voluntad y tiene malos efectos psicológicos. No se trata aquí de la chinchorrería particular de un viejo moralista. De un pasaje del discurso *Contra Aristogitón* [98] podemos inferir que en el siglo IV se intentó efectivamente reprimir la magia mediante una acción legal drástica. Tomando juntas todas estas pruebas, en contraste con el silencio casi completo de nuestras fuentes del siglo V [99], me inclino a concluir que un efecto de la Ilustración fue el de provocar en la segunda generación [100] un renacimiento de la magia. Esto no es tan paradójico como parece: ¿no ha ido seguido de fenómenos parecidos, en nuestros propios días, el derrumbamiento de otro Conglomerado Heredado?

Todos los síntomas que he mencionado —el renacimiento de la incubación, el gusto por la religión orgiástica, la vigencia del ataque mágico— pueden considerarse como regresivos ; eran, en un sentido, una vuelta del pasado. Pero eran también, en otro aspecto, presagios de cosas por venir. Como veremos en el último capítulo, apuntan a rasgos característicos del mundo greco-romano. Pero, antes de llegar a eso, debemos considerar el intento de Platón de estabilizar la situación.

## Notas al capítulo VI

1 Gilbert Murray, *Greek Studies*, 66 s.

2 Cop. ii, pp. 39 s.

3 Defiende esto de modo muy impresionante, aunque con alguna exageración, Pfister, *Religion d. Griechen u. Römer*, Bursian's Jahresbericht, 229 (1930), 219. Cf. cap. II, pp. 28 ss.

4 V. en particular el libro de Wilhelm Nestle, *Vom Mytos zum Logos*, cuyo propósito es poner de manifiesto «la sustitución progresiva del pensamiento mitológico por el pensamiento racional entre los griegos».

5 Hecateo, fr. I Jacoby; cf. Nestle, *op. cit.*, 134 ss. Hecateo racionalizó monstruos mitológicos como Cerbero (fr. 27), y posiblemente todos los demás horrores de τὰ ἐν Ἅιδου. Que él era personalmente ἀδεισιδαίμων resulta claro del consejo que dio a sus paisanos de apropiarse para usos seculares los tesoros del oráculo de Apolo en Branquidas (Herod. 5.36.3). Cf. Momigliano. *Atene e Roma*, 12 (1931), 139, y el modo como Diodoro y Plutarco presentan la acción semejante de Sila (Diod. 38/9, fr. 7; Plut. *Sila*, 12.

6 Jenófanes, frs. 11 y 12 Diels.

7 Cic. *div.* 1.5; Aetius, 5.1.1 (=Jenófanes, A 52). Cf. sus explicaciones naturalistas del arco iris (fr. 32) y del fuego de San Telmo (A 39), ambos tenidos tradicionalmente por portentos.

8 Jenófanes, fr. 15 (cf. 14 y 16).

9 Fr. 23. Cf. Jaeger, *Theology*, 42 ss. Como dice Murray (op. cit., 69). «Ese

*o en su mente* da motivo para pensar. Recuerda a un místico árabe medieval que decía que llamar a Dios «justo» era algo tan neciamente antropomórfico como decir que Dios tiene barba». Cf. el dios de Heráclito para quien las distinciones humanas de «justo» e «injusto» no tienen sentido, porque todo lo percibe como justo (fr. 102 Diels).

[10] Fr. 34.

[11] Cf. Heráclito, fr. 28; Alcmeón, fr. 1; Hip. *vet. med.* 1, con Festugière *ad loc.*; Gorgias, *Hel.* 13; Eur., fr. 795.

[12] V. cap. IV, p. 115.

[13] Heráclito, fr. 5. Si podemos fiarnos del fr. 69, no prescindió del todo del concepto de κάθαρσις; pero puede haberlo trasladado, como Platón, al plano moral e intelectual.

[14] Fr. 14. La alusión precedente a Βάκχοι y λῆναι sugiere que estaba pensando especialmente en misterios dionisíacos (no «órficos»); pero, en la forma en que se ha transmitido, la condenación no parece limitada a ellos. Si pretendía condenar los misterios como tales, o sólo sus métodos, es cosa que a mi juicio no puede determinarse con certeza, aunque está claro, por la compañía en que los pone, que tenía pocas simpatías por los μύσται. El fr. 15 no arroja ninguna luz sobre la cuestión, aun cuando pudiéramos estar seguros de su sentido: los φαλλικά no eran un μυστήριον. En cuanto a la discutidísima identificación de Dioniso con Hades en ese fragmento, la interpreto como una paradoja de Heráclito, no como una «doctrina de los misterios órficos», y me inclino a dar la razón a los que ven en ella una condenación de los φαλλικά, no una excusa para los mismos (la vida de los sentidos es la muerte del alma, cf frs. 77, 117, y Diels, *Herakleitos*, 20).

[15] Fr. 96. Cf. Platón, *Fedón*, 115C, y sobre los sentimientos atacados, el cap. V. p. 132 y s.

[16] Fr. 119; cf. cap. II, p. 31. El fr. 116 ataca igualmente la superstición sobre los días de bueno o de mal agüero.

[17] Fr. 5. Sobre el culto moderno de los iconos sagrados (las estatuas están prohibidas), v. Schmidt, *Volksleben*, 49 ss.

[18] *Glaube*, II.209. La significación de Heráclito como un *Aufklärer* es justamente puesta de relieve por Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, 131 ss., y (a pesar de una interpretación que considero dudosa del fr. 15) por Nestle, *op. cit.*, 89 ss. Su doctrina tiene, por supuesto, otros aspectos no menos importantes, pero no conciernen al tema de este libro.

[19] Cf. Jenófanes, fr. 8; Heráclito, frs. 1, 57, 104, etc.

[20] La semejanza entre Eur. fr. 282 y Jenófanes, fr. 2 fue notada por Ateneo, le parece demasiado grande para ser casual; cf. también Eur. *Her.* 1341-1346 y Jenófanes A 32 y B 11 y 12. Por el contrario, la semejanza entre Esq. *Sup.* 100-104 y Jenófanes B 25-26, aunque interesante, difícilmente puede considerarse lo bastante específica para sentar que Esquilo había leído u oído al Jonio.

[21] Diog. Laerc. 2.22. La crítica de Heráclito del ritual irracional tiene de hecho ecos en Eurípides (Nestle, *Eurípides*, 50, 118); aunque no es necesario que las ideas en éstos expresadas hayan sido tomadas directamente de Heráclito (Gigon, *op. cit.*, 141). A Eurípides se le describe como conocido coleccionador de libros (Aten. 3A; cf. Eur. fr. 369 sobre los placeres de la lectura, y Ar. *Ran.* 943).

[22] Eur. fr. 783.

[23] Cf. P. Decharme, *Euripide et l'esprit de son théâtre*, 96 ss.; L. Radermacher, *Rh. Mus.* 53 (1898), 501 ss.

24 F. Heinnemann, *Nomos und Physis* (Basel, 1945). Para una bibliografía de los estudios anteriores, v. W. C. Greene, *Moira*, Ap. 31.
25 Cf. Herod. 1.60.3: ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ Βαρβάρου ἔθνεος τό Ἑλληνικόν. ἐὸ καὶ δεξιώτερον καὶ εὐηθίης ἠλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον.
26 Platón, *Prot.* 327CD.
27 Da una medida del rápido descenso en esta confianza el cambio de tono en el sofista conocido con el nombre de «Anónimo de Jámblico» (*Vorsokr.* [5], 89), que compartía la creencia de Protágoras en el νόμος, y fue quizá su discípulo. Escribiendo, según podemos conjeturar, en los últimos años de la guerra del Peloponeso, habla en el tono desanimado de quien ha visto derrumbarse sobre su cabeza todo el orden social y moral.
28 Sobre el carácter tradicional de la identificación de lo «bueno» con lo útil, v. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 131 ss. Sobre el utilitarismo socrático, cf. Jen. *Mem.* 3.9.4, etc.
29 Cf. cap. I, p. 17. Mientras se concibió la ἀρετή positivamente como eficiencia, «hacer las cosas bien», se la consideró naturalmente como dependiente de un saber hacerlas. Pero hacia el siglo v (a juzgar por *Prot.* 252B y *Gorg.* 491D) a las masas les impresionaba más el aspecto negativo de la ἀρετή como control de la pasión, en que el factor intelectual es menos obvio.
30 Platón, *Prot.* 352A-E.
31 *Ibíd.*, 327E. La comparación es del siglo v, y fue probablemente empleada por el Protágoras histórico, puesto que aparece en el mismo contexto en Eurípides, *Sup.*, 913 ss. En general, me inclino a creer con Taylor, Wilamowitz y Nestle, que el discurso de Protágoras (320C-328D) puede tomarse como una reproducción bastante fiel de ideas realmente profesadas por Protágoras, aunque ciertamente no como un extracto o resumen de una de sus obras.
32 Cf. R. Hackfortr, «Hedonism in Plato's Protagoras», *CQ* 22 (1928), 39 ss., cuyos argumentos parecen muy difíciles de contestar.
33 *Prot.* 319A-320C. Del contenido de este pasaje se dice a menudo que es «meramente irónico» para eliminar la diferencia entre el Sócrates escéptico de este diálogo y el Sócrates del *Gorgias*, que ha descubierto lo que es la verdadera política. Pero tomarlo de esta manera es destruir la paradoja que termina el diálogo (361A). Platón debe haber sentido que en la enseñanza de su maestro sobre este punto había una inconsecuencia real, o por lo menos cierta oscuridad, que necesitaba aclararse. En el *Gorgias* la aclaró, pero al hacerlo fue más allá de la posición del Sócrates histórico.
34 La implicación recíproca de las virtudes es una de las pocas doctrinas positivas que podemos atribuir con confianza al Sócrates histórico (cf. *Prot.* 329D ss., *Laques, Carmides*, Jen. *Mem.* 3.9.4 ss., etc.).
35 Cf. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, 68 s.; Jaeger, *Paideia*, II.65 ss.
36 Platón, *Apol.* 33C: ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων. Para los sueños, cf. también *Critón* 44A. *Fedón* 60E; para los oráculos, *Apol.* 21B, Jen. *Mem.* 1.4.15 (donde Sócrates cree también en τέρατα), *Anáb.* 3.1.5. Pero Sócrates puso en guardia también a sus oyentes contra la tentación de tratar la μαντική como un sustituto del «cálculo, la medida y el peso» (Jen. *Mem.* 1.1.9); la μαντική podía ser un suplemento y en ocasiones (como en el caso del oráculo de Querefonte) un estímulo del pensamiento racional, no su sustituto.

[37] Jen. *Apol.* 12, θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται. Cf. Mem. 4.8.6; Platón (?) *Alc.* I, 124c.

[38] Platón, *Prot.* 352BC.

[39] *Ibíd.*, 353A.

[40] *Ibíd.*, 356c-357E.

[41] Aristóteles, *E.N.* 1147a 11 ss.

[42] Cap. I y cap. II.

[43] Combarieu, *La Musique et la magie* (Etudes de philologie musicale, III [París, 1909], 66 s.; citado por Boyancé, *Culte des Muses*, 108). Platón habla de los animales en celo como νοσοῦντα. (*Banq.* 207A), y del hambre, la sed y la pasión sexual como τρία νοσήματα (*Leyes* 782E-783A).

[44] Eur. *Med.* 1333; *Hip.* 141 ss., 240. M. André Rivier, en su interesante y original *Essai sur le tragique d'Euripide* (Lausanne, 1944), cree que hemos de tomar en serio estas opiniones; Medea está *literalmente* poseída por un demonio (p. 59), y una mano sobrenatural está vertiendo veneno en el alma de Fedra. Pero esto me parece difícil de aceptar, especialmente por lo que respecta a Medea. Ella, que ve más hondo en las cosas que el convencional Jason, no emplea nunca este lenguaje religioso (contrástese con la Clitemnestra de Esquilo, *Agam.* 1433, 1475 ss., 1497 ss.). Y Fedra también, una vez que se decide a afrontar cara a cara su situación, la analiza en términos puramente humanos (sobre la significación de Afrodita, v. «Eurípides the Irrationalist», *CR* 43, [1929], 102). Decisiva para la actitud del poeta es *Las Troyanas*, donde Helena echa la culpa de su conducta a un agente divino (940 s., 948 ss.) sólo para ser abrumada por la réplica de Hécuba, μὴ ἀμαθεῖς ποίει θεοὺς τὸ σὸν κακὸν κοσμοῦσα, μὴ οὐ πείσῃς σοφούς (981 s.)

[45] *Med.* 1056 ss. Cf. Heráclito, fr. 85: θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.

[46] *Ibíd.* 1078-1080. Wilamowitz suprimió 1080, que, desde el punto de vista de un director de escena moderno, quita efecto al «telón». Pero está en armonía con la actitud mental de Eurípides el que haga a Medea generalizar su auto-análisis, como Fedra generaliza el suyo. Mi caso, da a entender, no es único: en todo corazón humano hay guerra civil. Y de hecho estos versos se convirtieron en uno de los ejemplos clásicos del conflicto interior (v. más adelante, cap. VIII, n. 16).

[47] Wilamowitz, *Einleitung i. d. gr. Tragoedie*, 25, n. 44; Decharme, *Euripide et l'esprit de son théâtre*, 46 s.; y especialmente Snell, *Philologus*, 97 (1948), 125 ss. Siento muchas más dudas sobre el supuesto de Wilamowitz (*loc. cit.*) y de otros de que *Prot.* 352B ss. es la «respuesta» de Platón (o de Sócrates) a Fedra. ¿Por qué había Platón de juzgar necesario el responder a las observaciones incidentales de un personaje de una tragedia escrita hacía más de treinta años? Y si efectivamente respondió a ellas, o sabía que Sócrates lo había hecho, ¿por qué no citó a Eurípides por su nombre, como lo hace en otra parte? (Fedra no puede citar nominalmente a Sócrates, pero Sócrates puede citar a Fedra.) No veo dificultad ninguna en suponer que «los muchos» en *Prot.* 352B son justamente los muchos: el hombre corriente no ha ignorado nunca el poder de la pasión, en Grecia ni en ninguna parte, y aquí no se le atribuyen sutilezas.

[48] *Hip.* 375 ss.

[49] Para un intento de referir el pasaje como un todo a la situación dramática y a la psicología de Fedra, v. *CR* 39 (1925), 102 ss. Pero cf. Snell, *Philologus*, *loc. cit.*, 127 ss., a quien ahora me inclino a dar la razón.

[50] Cf. frs. 572, 840, 841, y el discurso de Pasifae en su propia defensa

(*Berl. Kl, Texte,* II.73=Page, *Gk. Lit. Papyri,* I.74). En los dos últimos se emplea el lenguaje religioso tradicional.

[51] Cf. W. Schadewaidt, *Monolog u. Selbstgespräch,* 250 ss.: «la tragedia de aguante» sustituye a la «tragedia de πάθος». Yo supondría, no obstante, que el *Crisipo,* aunque una tragedia tardía (representada al mismo tiempo que las *Fenicias*), era una tragedia de πάθος; llegó a ser, como la *Medea,* un ejemplo clásico del conflicto entre la razón y la pasión (v. Nauck sobre el fr. 841), y es claro que volvió a insistir sobre la irracionalidad humana.

[52] Rivier, *op. cit.,* 96 s. Cf. mi edición de la tragedia, pp. xl ss.

[53] *CR* 43 (1929), 97 ss.

[54] Ar. *Nub.* 1078.

[55] Citado por Menandro, *Epitrep.* 365 s. Koerte, del *Auge* (parte de él era conocido previamente, fr. 920 Nauck).

[56] *Crisipio,* fr. 840.

[57] *Eolo,* fr. 19, τί δ' αἰσχρὸν ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ; El sofista Hipias argüía que la prohibición del incesto era convencional, no «divinamente implantada» ni instintiva, puesto que no era universalmente observada (Jen. *Mem.* 4.4.20). Pero es comprensible que la línea adoptada por Eurípides levantara un escándalo: mostraba a dónde podía llevar un relativismo ético ilimitado. Cf. la parodia de Aristófanes (*Ran.* 1475); el uso que la cortesana hace de él contra su autor (Machon, *apud* Aten. 582D); y las anécdotas posteriores que representan a Antístenes o Platón replicando a esta doctrina (Plut. *aud. poet.* 12, 33C, Sereno *apud* Stob. 3.5.36H).

[58] Her. 778, *Or.* 823, *Ba.* 890 ss., *I.A.* 1089 ss. Cf. Murray, *Euripides and His Age,* 194 y Stier, «Nomos Basileus», *Philol.* 83 (1928), 251.

[59] Así Murray, *Aristophanes,* 94 ss., y más recientemente Wolfgang Schmid, *Philol.* 97 (1948), 224 ss. No estoy tan seguro de esto como ellos.

[60] Lisias, fr. 73 Th. (53 Scheibe), *apud Aten.* 551E.

[61] Conocido sobre todo como uno de los blancos favoritos de Aristófanes (*Aves* 1372-1409 y en otros lugares). Fue acusado de insultar a un santuario de Hécate (Σ Ar. *Ran.* 366), lo que cuadraría perfectamente al espíritu del club, puesto que los Ἑκάτεια eran focos de superstición popular (cf. Nilsson, *Gesch.* I.685 s.). Platón lo cita como ejemplo típico del poeta que busca el aplauso de la galería en lugar de tratar de hacer mejor a su auditorio (*Gorg.* 501E).

[62] Esta fecha está indicada para el decreto de Diopites por Diod. 12.38 s. y Plut. *Per.* 32. Adock, *CAH* V.478, se inclina a fecharlo en 430 y a relacionarlo con «las emociones provocadas por la plaga, el signo visible de la ira de los cielos»; esto puede bien ser así.

[63] τὰ θεῖα μὴ νομίζειν (Plut. *Per.* 32). Sobre el sentido de esta expresión, v. R. Hackforth, *Composition of Plato's Apology,* 60 ss., y J. Tate, *CR* 50 (1936), 3 ss., 51 (1937), 3 ss. ἀσέβεια en el sentido de sacrilegio había sido siempre sin duda un delito; lo que era nuevo era la prohibición de descuidar el culto, y la de la enseñanza antirreligiosa. Nilsson, que se aferra a la vieja ficción de que «la libertad de pensamiento y de expresión era absoluta en Atenas» (*Greek Piety,* 79), intenta restringir el alcance de los procesos reduciéndolos a las ofensas contra el culto. Pero la tradición representa unánimemente los de Anaxágoras y Protágoras como fundados en sus opiniones teóricas, no en sus acciones, y la sociedad que prohibió al uno describir el sol como un objeto material y al otro expresar incertidumbre sobre la existencia de los dioses *no* permitía ciertamente la «libertad absoluta de pensamiento».

64 Λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκειν (Plut. *ibíd.*). Esto sin duda apuntaba especialmente a Anaxágoras, pero la desaprobación de la meteorología estaba muy extendida. Se la consideraba no sólo necia y presuntuosa (Gorg. *Hel.* 13, Hip. *vet. med.* 1, Platón, *Rep.* 488E, etc.), sino también peligrosa para la religión (Eur. fr. 913, Platón, *Apol.* 19B, Plut. *Nicias* 23), y el pensamiento popular la asociaba especialmente con los sofistas (Eupolis, fr. 146, Ar. *Nub.* 360, Platón, *Pol.* 299B. Cf. W. Capelle, *Philol,* 71 (1912), 414 ss.

65 La fecha que da Taylor del Juicio de Anaxágoras en el 450 (*CQ* 11 [1917], 81 ss. adelantaría mucho el comienzo de la Ilustración en Atenas y la reacción contra ella respecto de la fecha sugerida por todas las otras pruebas documentales. A mi parecer, sus argumentos han sido anulados por E. Derenne, *Les Procès d'impiété,* 30 ss., y J. S. Morrison, *CR* 35 (1941), 5, n. 2.

66 Burnet (*Thales to Plato,* 112), y otros tras él, desechan como no histórica la tradición ampliamente atestiguada del juicio de Protágoras, fundándose en Platón, *Menón,* 91E. Pero Platón habla en este pasaje de la reputación internacional de Protágoras *como maestro,* que no podía disminuir por un proceso ateniense de herejía; no se le acusó de corromper a la juventud, sino de ateísmo. El juicio no puede haber tenido lugar tan tarde como el 411, pero la tradición tampoco dice esto (cf. Derenne, *op. cit.*, 51 ss.).

67 Satyros, *vit. Eur.* fr. 39, col. x (Arnim, *Suppl. Eur.* 6). Cf. Bury, *CAH* V.383 s.

68 Es precipitado suponer que no hubo más procesos que aquéllos de que hemos oído hablar. Los estudiosos no han prestado atención suficiente a lo que Platón pone en boca de Protágoras (*Prot.* 316C-317B) sobre los riesgos inherentes a la profesión de los sofistas, que los expone a «gran envidia y a otras formas de mala voluntad y de conspiración, de modo que la mayor parte de ellos se ven forzados a trabajar clandestinamente». El mismo tiene sus salvaguardias particulares (¿la amistad de Pericles?), que hasta la fecha le han librado de daño.

69 Diög. Laerc. 9.52, Cic. *nat. deor.* I.63, etc. Sobre los peligros de la costumbre de leer, cf. Aristófanes, fr. 490: τοῦτον τὸν ἄνδρ' ἢ βυβλίον διέφθορεν ἢ Πρόδικος ἢ τῶν ἀδολεσχῶν εἷς γέ τις.

70 Esto bien pudiera ser un accidente de lo deficiente de nuestra información. Si no lo es, parece contradecir la pretensión que Platón pone en boca de Sócrates (Gorg. 461E) de que Atenas permite más libertad de pensamiento que ningún otro lugar de Grecia (la fecha dramática de esto es *posterior* al decreto de Diopites). Es de notar, sin embargo, que Lampsaco honró a Anaxágoras con un funeral público después que Atenas lo había expulsado (Alcidamas, *apud* Ar. Rhet. 1398, 15).

71 Nilsson, *Greek Popular Religion,* 133 ss.

72 Plut. *Pericles* 6.

73 Platón, *Apol.* 40A: ἡ εἰωθυῖά μου μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου.

74 Jen. *Apol.* 14: οἱ δικασταὶ ἐθορύβουν, οἱ μὲν ἀπιστοῦντες τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ καὶ φθονοῦντες, εἰ καὶ παρὰ θεῶν μειζόνων ἢ αὐτοὶ τυγχάνοι.
A pesar de los ingeniosos argumentos de Taylor en contra (*Varia Socratica,* 10 ss.), considero imposible separar la acusación de introducir καινὰ δαιμόνια del δαιμόνιον con que la relacionan tanto Platón como Jenofonte. Cf. A. S. Ferguson, *CQ* 7 (1913), 157 ss.; H. Gomperz, *NJbb* 1924, 141 ss.; R. Hackforth, *Composition of Plato's Apology,* 68 ss.

75 Cf. Tuc. 5.103.2, cuando las cosas van mal, las masas ἐπὶ τας ἀφανεῖς (ἐλπίδας) καθίστανται, μαντικήν τε καὶ χρησμούς. Contrástese Platón, Eutifrón, 3C:

ὅταν τι λέγω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τῶν θείων, προλέγων αὐτοῖς τὰ μέλλοντα, καταγελῶσιν ὡς μαινομένου.

76 R. Crawshay-Williams, *The Comforts of Unreason*, 28.

77 Hesiodo, *Erga*; 240; cf. Platón, *Leyes*, 910B, y cap. II, n. 43. La actitud de Lisias es iluminadora. «Nuestros antepasados», dice, «cumpliendo los sacrificios prescritos, nos dejaron una ciudad que es la más grande y la más próspera de Grecia; sin duda deberíamos ofrecer los mismos sacrificios que ellos, aunque sólo sea por la buena fortuna que ha resultado de esos ritos» (30.18). Esta concepción pragmática de la religión debe haber sido bastante corriente.

78 Tuc. 6.27 s., 60. Tucídides, naturalmente, pone el énfasis en los aspectos políticos de la cosa, y en efecto es imposible leer 6.60 sin acordarse de las «purgas» políticas y «cacerías de brujas» de nuestro propio tiempo. Pero la raíz de la excitación popular era la δεισιδαιμονία: el acto era un οἰωνὸς τοῦ ἔκπλου, (6.27.3).

79 Tuc. 3.82.4.

80 Nigel Balchin, *Lord, I was afraid*, 295.

81 Gilbert Murray, *Greek Studies*, 67. Cf. el juicio de Frazer de que «la sociedad ha sido contruída y cimentada en gran parte sobre las bases de la religión, y es imposible relajar los cimientos y socavar las bases sin poner en peligro la superestructura» (*The Belief in Immortality*, 1.4). Que existe una conexión causal real entre el derrumbamiento de una tradición religiosa y el desarrollo sin restricción de la política de fuerza parece confirmarlo la experiencia de otras culturas antiguas, especialmente de la China, donde el positivismo secularista de la escuela Fa Hia tuvo su contrapartida práctica en el militarismo despiadado del Imperio Ts'in.

82 cap. IV, pp. 62 ss.

83 Así Kern, *Rel. der Griechen*, II.312, y W. S. Ferguson, «The Attic Orgeones», *Harv. Theol. Rev.* 37 (1944), 89, n. 26. Fue por una razón semejante por lo que el culto de Esculapio fue traído a Roma el 293 a. C. Era efectivamente, en palabras de Nock, «una religión de urgencia» (*Cph* 45, [1950], 48). La primera referencia a la incubación en el templo de Esculapio que ha llegado hasta nosotros aparece en *Las Avispas*, escrita algunos años después del fin de la plaga.

84 Tuc. 2.53.4: κρίνοντες ἐν ὁμοίῳ καὶ σέβειν καὶ μή, ἐκ τοῦ πάντας ὁρᾶν ἐν ἴσῳ ἀπολλυμένους.

85 *IG*. II.2.4960. Sobre los detalles, v. Ferguson, *loc. cit.*, 88 ss.

86 *Glaube*, II.233. La interpretación más probable de la documentación de que disponemos parece ser que Esculapio se apareció en un sueño o en una visión (Plutarco, *non posse suaviter* 22, 1103B) y dijo: «Id a recogerme al Epidauro», tras lo que le trajeron δράκοντι εἰκασομένον, lo mismo que lo hicieron los sicionios en la ocasión descrita por Pausanias (2.10.3; cf. 3.23.7).

87 Por ej., *de vetere medicina*, que Festugière fecha *ca.* 440-420; *de aeribus, aquis, locis* (considerados por Wilamowitz y otros como anteriores a 430); *de morbo sacro* (probablemente algo posterior, cf. Heinemann, *Nomos u. Physis*, 170 ss.). Igualmente, la aparición de los primeros «libros de sueños» de que tenemos noticia (cap. IV, p. 68) es contemporánea de los primeros intentos de explicar los sueños en términos naturalistas: aquí también hay polarización.

88 La Segunda Guerra Púnica había de producir efectos muy semejantes en Roma (cf. Livio, 25.1, y J. J. Tierney, *Proc. R. I. A.* 51, [1947], 94).

89 *Harv. Theol. Rev.* 33 (1940), 171 ss. Posteriormente, v. Nilsson, *Gesch.* I.782 ss., y el importante artículo de Ferguson (más arriba, n. 83), que

arroja mucha luz sobre la naturalización de los cultos tracios y frigios en Atenas y su difusión entre los ciudadanos atenienses. El establecimiento del culto público de Bendis puede fecharse ahora, como lo ha demostrado Ferguson en otro lugar (*Hesperia*, Supl. 8, [1949], 131 ss.), en el año de la peste, 430-429.

90 Más de 300 ejemplos fueron recogidos y estudiados por A. Audollent, *Defixionum Tabellae* (1904), y desde entonces se han encontrado otras. Preisendanz, *Arch. f. Rel.* 11 (1933), da una lista suplementaria del centro y del norte de Europa.

91 Lawson, *Mod. Greek Folklore*, 16 ss.

92 V. *Globus* 79 (1901), 109 ss. Audollent, *op. cit.*, cxxv s., cita también un cierto número de casos, entre ellos el de «un caballero rico y cultivado» de Normandía que, al ser rechazada su oferta de matrimonio, atravesó con una aguja la frente de una fotografía de la dama en cuestión y escribió encima: «¡Dios te maldiga!». Esta anécdota indica las simples raíces psicológicas de esta clase de magia. Guthrie ha citado un interesante ejemplo del Gales del siglo XIX (*The Greeks and Their Gods*, 273).

93 Los ejemplos áticos conocidos antes de 1897 (más de 200) fueron publicados separadamente por R. Wünsch, *IG* III.3, Appendix. Después han publicado más *defixiones* áticas Ziebarth, *Gött. Nachr.* 1899, 105 ss., y *Berl. Sitzb.* 1934, 1022 ss., y se han hallado otras en el Cerámico (W. Peek, *Kerameikos*, III.89 ss.) y en el Agora. Entre todas ellas parece haber sólo dos ejemplos (Cerámico 3 y 6) que pueden asignarse con confianza al siglo V o antes; mientras que los nombres de las personas mencionadas prueban la pertenencia de buen número de ellas al siglo IV, y hay muchas en que la clase de escritura sugiere este período (R. Wilhelm, *Ost. Jahreshefte*, 7, [1904], 105 ss.).

94 Wünsch, n.º 24; Ziebarth, *Gött. Nachr.* 1899, n.º 2, *Berl. Sitzb.* 1934, n.º 1 B.

95 Platón, *Leyes* 933A-E. En Rep. 364c alude también a κατάδεσμοι como ejecutados para sus clientes por ἀγύρται καὶ μάντεις, y en *Leyes* 909B a la nigromancia como practicada por gentes semejantes. La bruja Teoris (n. 98) se arrogaba alguna clase de rango religioso: Harpocration s.v. la llama una μάντις, Plutarco, *Dem.* 14, una ἱέρεια. No había, por consiguiente una línea divisoria tajante entre superstición y «religión». Y de hecho los dioses invocados en las καταδέσεις áticas más antiguas son las divinidades ctónicas de la creencia griega común, Hermes y Perséfone sobre todo. Hay que notar, no obstante, que las fórmulas sin sentido (Ἐφέσια γράμματα) características de la magia posterior ya estaban empezando a usarse, como parece desprenderse de Anaxilas, fr. 18 Kock, y, con más certidumbre, de Menandro, fr. 371.

96 *Leyes* 933B: κηρινὰ μιμήματα πεπλασμένα, εἴτ' ἐπὶ θύραις εἴτ' ἐπὶ τριόδοις εἴτ' ἐπὶ μνήμασι γονέων. Que yo sepa, la referencia más antigua a esta técnica es una inscripción de principios del siglo IV, de Cirene, donde se dice que se han empleado públicamente κηρινά como parte de la sanción de un juramento tomado en el tiempo de la fundación de la ciudad (Nock, Arch. f. Rel. 24, 1926, 172). Las imágenes de cera han perecido, naturalmente; pero se han encontrado con relativa frecuencia figurinas en materiales más duraderos con las manos atadas a la espalda (una κατάδεσις literal), o con otras señales de ataque mágico, por lo menos dos o tres en el Atica: v. la lista de Ch. Dugas, *Bull. Corr. Hell.* 39 (1915), 413.

97 *Leyes* 933A: ταῦτ' οὖν καὶ περὶ τοιαῦτα σύμπαντα οὔτε ῥᾴδιον ὅπως ποτὲ πέφυκεν γιγνώσκειν οὔτ' εἴ τις γνοίη, πείθειν εὐπετὲς ἑτέρους. La segunda parte de la fra-

se apunta quizá a un mayor grado de escepticismo del que deliberadamente expresa, ya que el tono de *Rep.* 364c (así como el de *Leyes* 909B) es decididamente escéptico.

98 [Dem.] 25.79 s., el caso de una φαρμακίς de Lemnos llamada Teoris, que fue ejecutada en Atenas, «con toda su familia» tras la denuncia de su esclava. Que esta φαρμακίς no era meramente una envenenadora resulta claro de la referencia en la misma sentencia a φάρμακα καὶ ἐπῳδάς (y cf. Ar. *Nub.* 749 ss.). Según Filocoro, *apud* Harpocration s.v. Θεωρίς la acusación formal fue una acusación de ἀσέβεια, y esto es probablemente exacto: la destrucción salvaje de toda la familia implica una contaminación de la comunidad. Plutarco (que da una versión diferente de la denuncia) dice, *Dem.* 14, que el acusador fue Demóstenes—quien, como hemos visto, fue él mismo más de una vez objeto de ataque mágico.

99 Dejando aparte la mitología, son sorprendentemente pocas las referencias en la literatura ática del siglo v a la magia *agresiva*, fuera de los filtros de amor (Eur. *Hip.* 509 ss., Antifón, 1.9, etc.) y la ἐπῳδὴ 'Ορφέως, Eur. *Cicl.* 646. El autor de *morb. sacr.* habla de personas a quienes se suponía πεφαρμακευμένους «hechizadas» (VI.362 L.), y es posible que signifique lo mismo Ar. *Tesm.* 534. En otro caso, la alusión más próxima a este orden de ideas ha de verse quizá en la palabra ἀναλύτης «desatador» o «deshacedor» de hechizos, empleada según se dice por el poeta cómico primitivo Magnes (fr. 4). La magia profiláctica o magia blanca era sin duda común: se llevaban, por ejemplo, anillos mágicos como amuletos (Eupolis, fr. 87, Ar. *Plut.* 883 s. y Σ). Pero si se quería una bruja verdaderamente poderosa había que comprar una de Tesalia (Ar. *Nub.* 749 ss.).

100 En el siglo XIX hubo un lapso comparable entre el derrumbamiento de la fe en el Cristianismo entre los intelectuales y el ascenso del espiritismo y otros movimientos similares en las clases semi-educadas (de las cuales algunos de estos movimientos pasaron a una parte de las educadas). Pero en el caso de Atenas no se puede excluir la posibilidad de que el renacimiento de la magia agresiva date de los últimos desesperantes años de la Guerra del Peloponeso. Para otras posibles razones que pueden haber contribuído a su popularidad en el siglo IV, v. Nilsson, *Gesch.* I.759 s. No puedo creer que la multiplicación de las «defixiones» en esa época sea meramente un reflejo de la disminución del analfabetismo, como se ha sugerido; porque pudieron ser escritas, y probablemente lo fueron en muchos casos (Audollent, *op. cit.* xlv), por magos profesionales empleados para este propósito (Platón habla como si esto fuera así, *Rep.* 364c).

Capítulo VII

# PLATON, EL ALMA IRRACIONAL Y EL CONGLOMERADO HEREDADO

*No hay esperanza alguna en volver a una fe tradicional una vez que se la ha abandonado, porque es condición esencial del que profesa una fe tradicional que no sepa que es un tradicionalista.*

AL GHAZALI.

DESCRIBIA en el último capítulo la decadencia de la fábrica heredada de creencias que se declaró durante el siglo V, y algunos de sus primeros resultados. En éste me propongo considerar la reacción de Platón ante la situación así creada. El tema es importante, no sólo por la posición que Platón ocupa en la historia del pensamiento europeo, sino porque Platón percibió más claramente que ningún otro los peligros inherentes a la decadencia de un Conglomerado Heredado, y porque en su testamento final al mundo presentó propuestas de gran interés para estabilizar la situación por medio de una contrarreforma. Me doy perfecta cuenta de que el discutir a fondo esta cuestión implicaría un estudio de toda la filosofía platónica de la vida, pero, a fin de mantener la discusión dentro de límites manejables, propongo concentrarla en el intento de responder a dos preguntas:

Primera: ¿qué importancia dio Platón a los factores irracionales de la conducta humana y cómo los interpretó?

Segunda: ¿qué concesiones estaba dispuesto a hacer al irracionalismo de la creencia popular con el fin de estabilizar el Conglomerado?

Es deseable mantener bien diferenciadas estas cuestiones en la me-

dida de lo posible, aunque, como veremos, no es siempre fácil decidir dónde expresa Platón una fe personal y dónde está empleando meramente un lenguaje tradicional. Al tratar de responder a la primera pregunta, tendré que repetir una o dos cosas que ya he dicho en otros trabajos [1], pero tendré algo que añadir sobre aspectos que no he considerado anteriormente.

Una cosa tengo que dar por sentada He de dar por sentado que la filosofía de Platón no surgió de una vez, completamente madura, ni de su cabeza, ni de la cabeza de Sócrates; la trataré como una cosa orgánica que creció y cambió, en parte obedeciendo a su propia ley interna de crecimiento, pero en parte también en respuesta a estímulos externos. Y aquí es pertinente recordar que la vida de Platón, como su pensamiento, es un puente que salva, casi por completo, el dilatado cauce que va desde la muerte de Pericles hasta la aceptación por Atenas de la hegemonía macedonia [2]. Aun cuando es probable que todos sus escritos pertenezcan al siglo IV, su personalidad y su concepción de las cosas se moldearon en el siglo V, y sus primeros diálogos están todavía bañados en la luz recordada de un mundo social desvanecido. El mejor ejemplo es, a mi modo de pensar, el *Protágoras,* cuya acción se coloca en los años dorados anteriores a la Gran Guerra; en su optimismo, su mundanidad genial, su franco utilitarismo, y su Sócrates que todavía no excede del tamaño natural, parece una reproducción esencialmente fiel del pasado [3].

El punto de partida de Platón estuvo, pues, históricamente condicionado. Como sobrino de Carmides y pariente de Critias, no menos que como uno de los jóvenes de Sócrates, fue un hijo de la Ilustración. Creció en un círculo social que no sólo se enorgullecía de decidir todas las cuestiones en el tribunal de la razón, sino que tenía el hábito de interpretar toda la conducta humana en términos de un interés propio racional, y la creencia de que la "virtud", *arete,* consistía esencialmente en una técnica de vida racional. Ese orgullo, ese hábito y esa creencia permanecieron con Platón hasta el fin; el marco de su pensamiento nunca dejó de ser racionalista. Pero el contenido del marco se transformó extrañamente con el tiempo. Hubo buenas razones para ello. La transición del siglo V al IV fue marcada (como ha sido marcado nuestro propio tiempo) por acontecimientos que bien podían inducir a cualquier racionalista a reconsiderar su fe. La ruina moral y material que puede acarrear a una sociedad el principio del egoísmo racionalista, se puso de manifiesto en la Atenas imperial; la suerte que puede estar reservada al individuo la

vemos en los casos de Critias y Carmides y sus compañeros de tiranía. Y, por otro lado, el proceso de Sócrates constituyó el extraño espectáculo del hombre más sabio de Grecia, en la crisis suprema de su vida, mofándose deliberada y gratuitamente de ese principio, al menos tal como el mundo lo entendía.

Fueron estos acontecimientos, a mi juicio, los que forzaron a Platón no a abandonar el racionalismo, sino a transformar su significado dotándole de una extensión metafísica. Le llevó mucho tiempo, quizá una década, el digerir los nuevos problemas. En esos años sin duda dio vueltas y vueltas en su mente a ciertos dichos significativos de Sócrates, por ejemplo, que "la *psykhé* humana tiene algo de divino", y que "el primer interés de uno es procurar la salud de la *psykhé*" [4]. Pero estoy de acuerdo con la mayor parte de los estudiosos en que lo que puso a Platón en vías de ampliar estas insinuaciones hasta convertirlas en una nueva psicología transcendental fue su contacto personal con los pitagóricos de la Grecia Occidental, cuando los visitó hacia el año 390. Si no me equivoco en mi hipótesis incipiente sobre los antecedentes históricos del movimiento pitagórico, Platón, en efecto, fertilizó la tradición del racionalismo griego cruzándola con ideas mágico-religiosas, cuyos orígenes más remotos pertenecen a la cultura chamanística nórdica. Pero en la forma en que las encontramos en Platón estas ideas han sido sometidas a un doble proceso de fermentación y transposición. Un conocido pasaje del *Gorgias* nos muestra, en un ejemplo concreto, cómo ciertos filósofos —hombres quizá como Arquitas, el amigo de Platón— adoptaban fantasías míticas sobre la suerte del alma y les atribuían nuevas interpretaciones alegóricas que les daban significación moral y psicológica [5]. Estos hombres le prepararon a Platón el camino; pero yo diría que fue Platón mismo quien, por un acto auténticamente creador, transpuso estas ideas definitivamente del plano de la revelación al plano del argumento racional.

El paso crucial está en la identificación del yo "oculto" y separable, que es el portador de los sentimientos de culpa y potencialmente divino, con la *psykhé* socrática racional, cuya virtud es una especie de conocimiento. Este paso implicaba una reinterpretación completa del viejo esquema cultural chamanístico. No obstante, el esquema conservó su vitalidad, y sus rasgos principales pueden reconocerse todavía en Platón. La reencarnación sobrevive inalterada. El trance del chamán, el acto deliberado por el que separa su yo oculto del cuerpo, se convierte en la práctica del retiro mental y de la concen-

tración que purifica el alma racional —práctica para la cual Platón alega de hecho la autoridad de un *logos* tradicional [6]—. El conocimiento oculto que el chamán adquiere en el trance se convierte en una visión de la verdad metafísica; su "recuerdo" de las vidas terrenas pasadas [7] se convierte en un recuerdo de las Formas incorpóreas, fundamento y base de la nueva epistemología; mientras en el nivel mítico el "largo sueño" y el "viaje a los infiernos" suministran un modelo directo para las experiencias de Er, el hijo de Armenio [8]. Finalmente, quizá comprenderemos mejor los criticadísimos "Guardianes" de Platón si pensamos en ellos como una nueva especie de chamanes racionalizados que, como sus predecesores primitivos, se preparan para su alta función mediante una especie de disciplina ideada para modificar toda la estructura psíquica; como aquéllos, deben someterse a una consagración que los aparta en gran medida de las satisfacciones normales de la humanidad; como aquéllos, tienen que renovar su contacto con las fuentes profundas de la sabiduría mediante "retiros" periódicos, y como aquéllos, serán recompensados después de la muerte con una posición y rango especial en el mundo de los espíritus [9]. Es probable que en las sociedades pitagóricas existiese ya una aproximación a este tipo humano altamente especializado; pero Platón soñó con llevar el experimento mucho más lejos, suministrarle una seria base científica y emplearlo como instrumento de su contrarreforma.

Este cuadro visionario de una nueva especie de clase rectora se ha citado con frecuencia como una prueba de que la idea que Platón se forja de la naturaleza humana era totalmente irreal. Pero las instituciones chamanísticas no se fundan en la naturaleza humana ordinaria; todo su interés estriba en explotar las posibilidades de un tipo excepcional de personalidad. Y la *República* está dominada por un interés semejante. Platón reconocía francamente que sólo una diminuta fracción de la población (φύσει ὀλίγιστον γένος) poseía las dotes naturales que harían posible su transformación en Guardianes [10]. Para los demás —es decir, para la inmensa mayoría de la humanidad— parece haber reconocido en todos los estadios de su pensamiento que, con tal de que no se vieran expuestos a las tentaciones del poder, un hedonismo inteligente les proporcionará la mejor guía practicable para una vida satisfactoria [11]. Pero en los diálogos de su período medio, preocupado como estaba entonces con las naturalezas excepcionales y sus excepcionales posibilidades, muestra escaso interés por la psicología del hombre ordinario.

En su obra posterior, sin embargo, después de haber renunciado a los filósofos-reyes como a un sueño imposible, y de recurrir al dominio de la Ley como la solución inmediatamente preferible [12], dedicó más atención a los motivos que rigen la conducta humana ordinaria, y ni aun el filósofo parece exento de su influencia. A la pregunta de si alguno de nosotros se contentaría con una vida en la que poseyera sabiduría, entendimiento, conocimiento y un recuerdo completo de la historia entera, pero no experimentara placer ni dolor, grande ni pequeño, la respuesta que se da en el *Filebo* [13] es un "No" rotundo : estamos anclados en la vida de la sensibilidad, que es parte de nuestra humanidad, y no podemos renunciar a ella ni aun para convertirnos en "espectadores permanentes de toda la existencia" [14] como los filósofos-reyes. En las *Leyes* se nos dice que la única base practicable para la moralidad pública es la creencia de que la honradez trae cuenta : "porque nadie, dice Platón, consentiría, si pudiera evitarlo, en seguir una línea de acción que no le trajera más gozo que dolor" [15]. Con esto parece que hemos vuelto al mundo del *Protágoras* y de Jeremías Bentham. La posición del legislador, con todo, no es idéntica a la del hombre corriente. El hombre corriente quiere ser feliz ; pero Platón, que legisla para él, quiere que sea bueno. Platón, por tanto, se esfuerza por persuadirle de que bondad y felicidad van juntas. Que esto es verdad, Platón lo cree efectivamente ; pero si no lo creyera pretendería todavía que lo es considerándolo como "la mentira más saludable que jamás se pronunció" [16]. No es la posición de Platón propiamente lo que ha cambiado ; si algo ha cambiado es su estimación de la capacidad humana. En las *Leyes*, por lo menos, la virtud del hombre corriente no se funda, evidentemente, en el conocimiento, ni siquiera en la opinión verdadera como tal, sino en un proceso de acondicionamiento o habituación [17], por el que es inducido a aceptar ciertas creencias "saludables" y a actuar sobre esa base. "Después de todo, dice Platón, esto no es demasiado difícil : gentes que pueden creer en Cadmo y en los dientes del dragón creerán cualquier cosa" [18]. Lejos de suponer, como su maestro lo había hecho, que "la vida que no es objeto de examen no es una vida de ser humano" [19], Platón parece pensar que la mayor parte de los seres humanos puede mantenerse en un estado de tolerable salud moral sólo con una dieta cuidadosamente escogida de "ensalmos" ( ἐπῳδαί ) [20], es decir, de mitos edificantes y de consignas morales tónicas. Podríamos decir que en principio acepta la dicotomía de Burkhardt —racionalismo para los pocos, magia para los

muchos—. Hemos visto, sin embargo, que su racionalismo se vivifica con ideas que en otro tiempo fueron mágicas y, por otra parte, veremos más adelante cómo sus ensalmos fueron puestos al servicio de fines racionales.

No fue éste el único sentido en que Platón, con su reconocimiento creciente de la importancia de los elementos afectivos, fue llevado más allá de los límites del racionalismo del siglo v. Esto resulta muy claro en el desarrollo de su teoría del Mal. Es verdad que hasta el fin de su vida [21] siguió repitiendo el dictum socrático de que "nadie comete un error si puede evitarlo"; pero hacía mucho que había dejado de contentarse con la simple opinión socrática, que veía el error moral como una especie de error de perspectiva [22]. Cuando Platón adoptó la concepción mágico-religiosa de la *psykhé*, adoptó en un principio con ella el dualismo puritano que atribuía todos los pecados y sufrimientos de la *psykhé* a la polución resultante del contacto con un cuerpo mortal. En el *Fedón* transpuso esa doctrina a términos filosóficos y le dio la formulación que había de llegar a ser clásica: sólo cuando por la muerte o por autodisciplina se purga el yo racional de "la locura del cuerpo" [23], puede reasumir su propia naturaleza, que es divina y sin pecado; la vida buena es la práctica de esa purificación, μελέτη θανάτου. Tanto en la antigüedad como hoy día el lector, en general, se ha sentido inclinado a considerar esto como la última palabra de Platón sobre la cuestión. Pero Platón era un pensador demasiado penetrante y, en el fondo, demasiado realista, para quedar satisfecho mucho tiempo con la teoría del *Fedón*. Tan pronto como volvió la atención del yo oculto al hombre empírico, se vio forzado a reconocer un factor irracional dentro de la mente misma y a pensar así en el mal moral en términos de conflicto psicológico (στάσις) [24].

Esto es así ya en la *República*: el mismo pasaje de Homero, que en el *Fedón* había servido para ilustrar el diálogo del alma con "las pasiones del cuerpo", se convierte en la *República* en un diálogo interno entre dos "partes" del alma [25]; las pasiones no son vistas ya como una infección de origen extraño, sino como una parte necesaria de la vida de la mente tal como nosotros la conocemos, y aun como una fuente de energía, como la *libido* de Freud, que puede "canalizarse" hacia una actividad ya sensual, ya intelectual [26]. La teoría del conflicto interior, vívidamente ilustrada en la *República* por el relato de Leontio [27], fue formulada con precisión en el *Sofista* [28], donde se la define como un desequilibrio psicológico "resultante" de

alguna especie de lesión [29], una especie de enfermedad del alma, y se dice de ella que es la causa de la cobardía, la intemperancia, la injusticia y (al parecer) del mal moral en general, como distinto de la ignorancia o del fallo intelectual. Esto es algo completamente diferente tanto del racionalismo de los primeros diálogos como del puritanismo del *Fedón*, y mucho más profundo que uno y otro; yo lo tengo por la contribución personal de Platón [30].

Sin embargo, Platón no había abandonado el yo racional trascendente, cuya perfecta unidad es la garantía de su inmortalidad. En el *Timeo*, donde intenta volver a formular su primitiva visión del destino del hombre en términos compatibles con su psicología y cosmología posteriores, volvemos a encontrar de nuevo el alma unitaria del *Fedón*, y es significativo que Platón le aplique ahora el viejo término religioso que Empédocles había empleado para el yo oculto, la llama del demonio [31]. Pero en el *Timeo* se ha "construído sobre él" otra clase de alma o de yo, "la clase mortal, donde hay terribles e inevitables pasiones" [32]. ¿No quiere decir esto que para Platón la personalidad humana se ha partido virtualmente en dos? Ciertamente, no está claro qué nexo une o podría unir a un demonio indestructible que reside en la cabeza humana con un conjunto de impulsos irracionales alojados en el pecho o "atados como una bestia sin domar" en el vientre. Esto nos recuerda la opinión ingenua de aquel persa en Jenofonte, para quien era evidente que él debía tener dos almas: "porque, decía él, la misma alma no podría a la vez ser buena y mala" —no podría desear simultáneamente realizar nobles acciones y acciones viles, querer y no querer llevar a cabo un acto determinado en un momento determinado [33]—.

Pero esta escisión platónica del hombre empírico en demonio y bestia no es quizá tan inconsecuente como puede parecerlo al lector moderno. Refleja una escisión semejante en la concepción que Platón tiene de la naturaleza humana: el abismo entre el alma inmortal y el alma mortal corresponde al abismo entre la visión que Platón tiene del hombre, como debería ser, y su estimación de lo que en realidad es. Lo que Platón acabó por pensar de la vida humana, tal como de hecho es vivida, se ve más claramente que en ninguna otra parte en las *Leyes*. Allí nos informa por dos veces de que el hombre es una marioneta. Si los dioses lo hicieron simplemente como un juguete o para algún fin serio, no podemos decirlo; todo lo que sabemos es que la criatura pende de un hilo, y sus esperanzas y temores, placeres y dolores, la sacuden de acá para allá y la hacen danzar [34].

Más adelante el Ateniense observa que es una lástima que tengamos que tomar en serio los asuntos humanos, y observa que el hombre es el juguete de Dios, y que "esto es realmente lo mejor que puede decirse de él" : los hombres y las mujeres deberían, en consecuencia, hacer esta representación lo más grata posible, ofreciendo sacrificios a los dioses con músicas y danzas ; "así vivirán sus vidas de acuerdo con su naturaleza, siendo principalmente marionetas y teniendo en ellas sólo una pequeña parte de realidad". "Haces de nuestra raza humana algo muy vil", dice el Espartano : "Pensaba en Dios y me sentía movido a hablar como acabo de hacerlo. Bueno, si lo quieres, digamos que nuestra raza no es vil —que merece que se la tome un poco en serio (σπουδῆς τινος ἄξιον)" [35]—.

Platón sugiere aquí un origen religioso para este modo de pensar, y a menudo lo encontramos en pensadores religiosos posteriores, desde Marco Aurelio hasta T. S. Eliot, quien ha dicho casi con las mismas palabras : "La naturaleza humana es capaz de soportar muy poca realidad." Está de acuerdo con la tendencia general de otras muchas cosas en las *Leyes,* con la idea de que los hombres son tan incapaces de gobernarse a sí mismos como un rebaño de ovejas [36], de que Dios, no el hombre, es la medida de todas las cosas [37], de que el hombre es la propiedad (κτῆμα) de los dioses [38], y que si quiere ser feliz debería ser ταπεινός,, "humilde" ante Dios, palabra que casi todos los autores paganos, y Platón mismo en otro lugar, emplean como un término de desprecio [39]. ¿Debemos considerar todo esto como una deformación senil, como el agrio pesimismo de un viejo cansado e irritable? Así podría parecer, porque contrasta extrañamente con la pintura radiante de la naturaleza y destinos divinos del alma que Platón trazó en sus diálogos medios, y de la que ciertamente nunca abjuró. Pero podemos recordar al filósofo de la *República,* para quien, como para el *megalópsykhos* de Aristóteles, la vida humana no puede parecer importante (μέγα τι) [40] ; podemos recordar que en el *Menón* se compara la masa de los hombres a las sombras que se deslizan por el Hades de Homero, y que la idea de los seres humanos, como los rebaños de un dios, aparece ya en el *Fedón* [41]. Podemos pensar asimismo en otro pasaje del *Fedón,* donde Platón predice con satisfacción no disimulada el futuro de sus contemporáneos : en la siguiente encarnación, algunos de ellos serán asnos, otros lobos, mientras los μέτριοι, la burguesía respetable, pueden esperar convertirse en abejas u hormigas [42]. Sin duda se trata en parte de una broma de Platón ; pero es la clase de broma a que podría haber recurrido Jonatán Swift.

Lleva la implicación de que todo el mundo, excepto el filósofo, está al borde de convertirse en infrahumano, lo cual (como lo vieron los antiguos platónicos [43]) es difícil de armonizar con la idea de que toda alma humana es esencialmente racional.

A la luz de estos y de otros pasajes, creo que hemos de reconocer dos tonos o tendencias en el pensamiento de Platón sobre la posición del hombre. Por un lado, la fe y el orgullo en la razón humana que había heredado del siglo V y para los que halló sanción religiosa identificando la razón con el yo oculto de la tradición chamanística. Por otro, el reconocimiento amargo de la indignidad humana a que le forzó su experiencia de la Atenas y la Siracusa contemporáneas. Esto también podía expresarse en el lenguaje de la religión como una negación de todo valor a las actividades e intereses de este mundo en comparación con "las cosas del Más Allá". Un psicólogo podría decir que la relación entre las dos tendencias no era una relación de simple oposición, sino que la primera se convirtió en una compensación o sobrecompensación por la segunda : cuanto menos le interesaba a Platón la humanidad real, tanto más noble era su idea del alma. La tensión entre las dos tendencias se resolvió durante algún tiempo en el sueño de un nuevo Gobierno de los Santos, de una *élite* de hombres purificados que unirían las virtudes incompatibles del "Yogui" y del "Comisario" (para emplear los términos de Koestler), y con ello no sólo se salvarían a sí mismos, sino que salvarían también la sociedad. Pero, al desvanecerse aquella ilusión, la desesperación subyacente de Platón fue subiendo cada vez más a la superficie, traduciéndose a términos religiosos, hasta que encontró expresión lógica en sus últimas propuestas para una sociedad completamente "cerrada" [44], que había de gobernarse, no por la razón iluminada, sino (bajo Dios) por la costumbre y la ley religiosa. El "Yogui", con su fe en la posibilidad y en la necesidad de la conversión intelectual, no se desvaneció por completo ni aun entonces, pero ciertamente cedió ante el "Comisario", cuyo problema es el acondicionamiento del ganado humano. Según esta interpretación, el pesimismo de las *Leyes* no es una aberración senil : es el fruto de la experiencia personal de la vida de Platón, que a su vez llevaba en sí la semilla de mucho pensamiento posterior [45].

Es a la luz de esta estimación de la naturaleza humana, como debemos considerar las propuestas finales de Platón para estabilizar el Conglomerado. Pero antes de entrar en eso, debo decir una palabra sobre sus opiniones acerca de otro aspecto del alma irracional, del

que nos hemos ocupado en este libro, a saber: la importancia que tradicionalmente se le asigna como la fuente o canal de una perspicacia intuitiva. En este punto, a mi parecer, Platón permaneció fiel durante toda su vida a los principios de su maestro. El conocimiento, como distinto de la opinión verdadera, siguió siendo para él cosa del intelecto, que puede justificar sus creencias mediante una argumentación racional. A las intuiciones, tanto del vidente como del poeta, les negó siempre el título de conocomiento, no porque las creyera necesariamente infundadas, sino porque su fundamento no podía sacarse a la luz [46]. De aquí que la costumbre griega hiciera bien, a su juicio, en conceder la última palabra en asuntos militares al general en jefe como técnico especializado, y no al vidente que le acompañaba en campaña; en general, era misión de la σωφροσύνη, del juicio racional, el distinguir entre el verdadero vidente y el charlatán [47]. De un modo muy semejante, los productos de la intuición poética debían ser sometidos a la censura racional y moral del legislador profesional. Todo esto se hallaba en armonía con el racionalismo socrático [48]. Aunque, como hemos advertido ya [49], Sócrates había tomado la intuición irracional completamente en serio, ya se expresara en sueños, en la voz interior del "daimónion" o en las palabras proferidas por la Pitia. Y Platón hace gala de tomarla en serio también. De las pseudociencias del augurio y de la hepatoscopia se permite hablar con un desprecio escasamente velado [50]; pero "la locura que viene por don divino", la locura que inspira al profeta o al poeta, o que purifica a los hombres en el rito coribántico, ésta, como hemos visto en un capítulo anterior, la trata como si fuera una verdadera intrusión de lo sobrenatural en la vida humana.

¿Hasta qué punto pretendía Platón que este modo de hablar se tomara al pie de la letra? En los últimos años esta pregunta se ha suscitado muchas veces y ha recibido diversas respuestas [51]; pero no se ha llegado a la unanimidad, ni es probable que se llegue. Yo me inclinaría a decir sobre esto tres cosas:

*a*) Que Platón percibía lo que él tomaba por una analogía real y significativa entre el estado del medium, la creación poética y ciertas manifestaciones patológicas de la conciencia religiosa, todas las cuales tenían la apariencia de ser "dadas" [52] *ab extra*;

*b*) Que las explicaciones religiosas de estos fenómenos, como otras muchas cosas del Conglomerado, fueron aceptadas por Platón provisionalmente, no porque las creyera definitivamente adecuadas, sino

por falta de otro lenguaje que pudiera expresar esa misteriosa "dado-idad" [53];

*c*) Que mientras aceptaba así (con todas las reservas irónicas que se quiera) al poeta, el profeta y el "Coribántico", como siendo en algún sentido canales [54] de gracia divina o demoníaca [55], consideraba, no obstante, sus actividades muy inferiores a las del yo racional [56], y sostenía que debían estar sujetas al control y a la crítica de la razón, puesto que la razón no era para él ningún juguete pasivo de fuerzas ocultas, sino una manifestación activa de la divinidad en el hombre, un demonio por derecho propio. Sospecho que si Platón hubiera vivido en nuestros días habría sentido un vivo interés por la nueva psicología profunda, pero habría quedado aterrado ante la tendencia a reducir la razón humana a un instrumento para racionalizar impulsos inconscientes.

Mucho de lo que he dicho se aplica también al cuarto tipo de "locura divina de Platón", la locura de Eros. Aquí también hay algo "dado", algo que le ocurre al hombre sin que él lo elija o sin que sepa por qué, la obra, por tanto, de un demonio temible [57]. Aquí también —aquí, en efecto, sobre todo [58]— reconocía Platón la operación de la gracia divina, y se sirvió del viejo lenguaje religioso [59] para expresar ese reconocimiento. Pero Eros tiene una importancia especial en el pensamiento de Platón como el único modo de experiencia que pone en contacto las dos naturalezas del hombre, el yo divino y la bestia amarrada [60]. Porque Eros está francamente arraigado en lo que el hombre comparte con los animales [61], el impulso fisiológico del sexo (hecho por desgracia oscurecido por el mal uso que persistentemente se ha hecho en los tiempos modernos del término "amor platónico"); pero Eros suministra asimismo el impulso dinámico que lleva al alma adelante en su búsqueda de una satisfacción que trascienda la experiencia terrena. Abarca así el ámbito entero de la personalidad humana y constituye el único puente empírico entre el hombre tal como es y el hombre como podría ser. Platón, en efecto, se acerca mucho aquí al concepto freudiano de la *libido* y la sublimación. Pero nunca, a mi parecer, integró plenamente esta línea de pensamiento con el resto de su filosofía; si lo hubiera hecho, podría haber peligrado la noción del intelecto como una entidad autosuficiente e independiente del cuerpo, y Platón no estaba dispuesto a correr este riesgo [62].

Paso ahora a las propuestas de Platón para reformar y estabilizar

el Conglomerado Heredado [63]. Están expuestas en su última obra, las *Leyes*, y pueden resumirse brevemente como sigue:

1. Platón suministraría a la fe religiosa un fundamento lógico *demostrando* ciertas proposiciones básicas.

2. Le daría un fundamento legal incorporando estas proposiciones en un código legal inalterable e imponiendo sanciones legales a toda persona que propagara la no creencia en ellas.

3. Le daría un fundamento educativo declarando dichas proposiciones básicas materia obligatoria en la instrucción de todos los niños.

4. Le daría un fundamento social promoviendo la íntima unión de la vida religiosa y de la vida cívica en todos los niveles, lo que nosotros llamaríamos una unión de la Iglesia y el Estado.

Podría alegarse que la mayor parte de estas proposiciones tenían por fin fortalecer y generalizar la práctica ateniense existente. Pero si las tomamos juntas, vemos que representan el primer intento de atacar sistemáticamente el problema de controlar la creencia religiosa. El problema mismo era nuevo: en una época de fe nadie piensa en demostrar que los dioses existen ni en inventar técnicas para inducir la creencia en ellos. Y algunos de los métodos propuestos eran manifiestamente nuevos: en particular, nadie antes de Platón parece haberse dado cuenta de la importancia de una preparación religiosa temprana como medio de condicionar al futuro adulto. Es más, si nos fijamos más de cerca en las proposiciones mismas, resulta evidente que Platón estaba tratando no sólo de estabilizar, sino también de reformar, no sólo de poner contrafuertes a la estructura tradicional, sino también de descartar todo lo que de ella estuviera claramente podrido y sustituirlo por algo más duradero.

Las proposiciones básicas de Platón son:

*a*) Que los dioses existen;

*b*) Que les interesa la suerte de la humanidad;

*c*) Que no se les puede sobornar

Los argumentos con los que intentaba probar estas afirmaciones no nos conciernen aquí; pertenecen a la historia de la teología. Pero merece la pena anotar algunos de los puntos sobre los cuales se sintió obligado a romper con la tradición, y algunos respecto de los cuales admitió el compromiso.

¿Quiénes son, en primer lugar, los dioses cuya existencia quería Platón demostrar y cuyo culto quería imponer? La respuesta no está libre de ambigüedades. Por lo que se refiere al culto, un pasaje

de las *Leyes iv* nos suministra una lista completamente tradicional, dioses del Olimpo, dioses de la ciudad, dioses del Hades, demonios locales y héroes [64]. Estas son las figuras convencionales del culto público, los dioses, que, como dice en otro lugar de las *Leyes,* "existen según el uso acostumbrado" [65]. Pero ¿son éstos los dioses cuya existencia creía Platón poder probar? Tenemos razones para dudarlo. En el *Cratilo* hace decir a Sócrates que no sabemos nada de estos dioses, ni siquiera sus verdaderos nombres, y en el *Fedro* que nos imaginamos un dios (πλάττομεν) sin haber visto ninguno y sin habernos formado ninguna idea adecuada de su aspecto [66]. En ambos pasajes se habla de los dioses mitológicos. Y esto parece implicar que el culto de tales dioses no tiene base racional alguna, ni empírica ni metafísica. Su nivel de validez es, en el mejor de los casos, del mismo orden que el que Platón concede a las intuiciones del poeta o del vidente.

El dios supremo de la fe personal de Platón era, a mi entender, un ser de una clase muy distinta, uno a quien (en palabras del *Timeo*) "es difícil de hallar e imposible de describir para las masas" [67]. Es de presumir que Platón sintiera que tal dios no podía ser introducido en el Conglomerado sin destruirlo; en todo caso, se abstuvo de intentarlo. Pero había una clase de deidad que todos podían ver, cuya divinidad podía ser reconocida por las masas [68], y sobre la cual el filósofo, en opinión de Platón, podía hacer afirmaciones lógicamente válidas. Estos "dioses visibles" eran los cuerpos celestes o, más exactamente, las mentes divinas por las cuales esos cuerpos estaban animados o eran controlados [69]. La gran novedad del proyecto de reforma religiosa de Platón era el énfasis que ponía no sólo en la divinidad del sol, la luna y las estrellas (esto no era nada nuevo), sino en su culto. En las *Leyes* no sólo se describe a las estrellas como "los dioses del cielo", sino que Platón insiste en que todos deben tributarles oración y sacrificios [70], y el punto focal de esta nueva Iglesia del Estado será el culto combinado de Apolo y del dios-sol Helios, al que se asignará un Sumo Sacerdote y a quien serán solemnemente consagrados los más altos jefes políticos [71]. Este culto asociado, en lugar del culto de Zeus, representando Apolo el tradicionalismo de las masas y Helios la nueva "religión natural" de los filósofos [72], es el último y desesperado intento de Platón por construir un puente entre los intelectuales y el pueblo, y salvar con ello la unidad de la creencia griega y de la cultura griega.

Una mezcla parecida de la reforma necesaria y el compromiso

necesario puede observarse en el modo como trata Platón el resto de sus proposiciones básicas. Al enfrentarse con el problema tradicional de la justicia divina, no sólo hace firmemente caso omiso de la vieja creencia en dioses "celosos" [73] sino también (con ciertas excepciones en la legislación religiosa [74]) de la antigua idea de que el hombre malvado es castigado en sus descendientes. Que el delincuente sufrirá en persona es para Platón una ley demostrable del cosmos, que debe enseñarse como un artículo de fe. El modo como esta ley funciona en el detalle no es, sin embargo, demostrable: pertenece al dominio del "mito" o del "encantamiento" [75]. En un impresionante pasaje de las *Leyes* x [76] expone su propia fe definitiva respecto de esta cuestión: la ley de la justicia cósmica es una ley de gravitación espiritual; en esta vida, y en toda la serie entera de sus vidas, cada alma gravita de un modo natural hacia la compañía de su propia especie o índole, y en esto estriba su castigo o su recompensa; se insinúa que el Hades no es un lugar, sino un estado de la mente [77]. Y a esto añade Platón un aviso, un aviso que marca la transición de la concepción clásica a la helenística: "si alguno espera de la vida su felicidad personal, recuerde que el cosmos no existe por causa de él, sino él por causa del cosmos" [78]. Todo esto, no obstante, estaba por encima de la capacidad del hombre corriente, como bien sabía Platón, y, si le entiendo bien, no era su intención incluirlo en el credo oficial obligatorio.

Por otro lado, la tercera proposición de Platón —que los dioses son insobornables— implicaba una ruptura aún más drástica con la creencia y la práctica tradicionales. Envolvía la repulsa de la interpretación ordinaria del sacrificio como una expresión de gratitud por favores futuros, *do ut des,* idea que hacía mucho tiempo había estigmatizado en el *Eutifrón* como la aplicación a la religión de una técnica comercial (ἐμπορική τις τέχνη) [79]. Pero parece claro que el gran énfasis que pone en este punto tanto en la *República* como en las *Leyes* no se debe meramente a consideraciones teóricas; está atacando ciertas prácticas muy extendidas que a sus ojos constituían una amenaza a la moralidad pública. Los "sacerdotes y adivinos ambulantes" y los proveedores de ritual catártico denunciados en un discutidísimo pasaje de la *República ii* y de nuevo en las *Leyes* [80], no son meramente, a mi juicio, esos charlatanes de poca monta que en todas las sociedades explotan a los ignorantes y a los supersticiosos. Porque se dice de ellos en ambos lugares que extravían a ciudades enteras [81], cima que rara vez alcanzan los charlatanes de poca mon-

ta. El alcance de la crítica de Platón es, a mi modo de ver, bastante más amplio de lo que algunos eruditos han querido reconocer: ataca, a mi juicio, la tradición entera de la purificación ritual, en cuanto estaba en manos de particulares, de personas "sin autorización" [82].

Esto no quiere decir que Platón se propusiera abolir por completo la purificación ritual. Para él mismo, la única *kátharsis* eficaz era sin duda la práctica del retiro mental y de la concentración tal como se describe en el *Fedón* [83]: el filósofo ejercitado podía limpiar su propia alma sin la ayuda del ritual. Pero no así el hombre corriente, y la fe en la *kátharsis* ritual estaba demasiado hondamente arraigada en la mente popular para que Platón propusiera su completa eliminación. Sentía, no obstante, la necesidad de algo así como una Iglesia, y un canon de rituales autorizados, si se quería evitar que la religión descarrilara y llegara a ser un peligro para la moralidad pública. En el campo de la religión, como en el campo de la moral, el gran enemigo al que había que combatir era el individulismo antinómico; y para organizar la defensa puso los ojos en Delfos. No necesitamos suponer que Platón creía en la inspiración verbal de la Pitia. Yo diría que su actitud respecto de Delfos se parecía más a la de "católico político" de nuestros tiempos respecto del Vaticano: veía en Delfos una gran fuerza conservadora de la que podía hacerse uso para estabilizar la tradición religiosa griega y contener a la vez la extensión del materialismo y el desarrollo de tendencias deformadoras en el interior de la tradición misma. De aquí su insistencia, tanto en la *República* como en las *Leyes,* en que la autoridad de Delfos ha de ser absoluta en todos los asuntos religiosos [84]. De aquí, asimismo, la elección de Apolo para compartir con Helios la posición suprema en la jerarquía de los cultos del Estado: mientras Helios suministra a los pocos una forma de culto relativamente racional, Apolo dispensará a los muchos, en dosis reguladas e inofensivas, la magia ritual arcaica que demandan [85].

De tal magia legalizada nos ofrecen las *Leyes* muchos ejemplos, algunos sorprendentemente primitivos. Así, el animal, o incluso el objeto inanimado que haya sido causa de la muerte de un hombre, ha de ser juzgado, condenado y desterrado más allá de las fronteras del Estado, porque es portador de una "miasma" o polución [86]. En este punto y en otros muchos, Platón sigue la práctica de Atenas y la autoridad de Delfos. No necesitamos suponer que personalmente atribuía valor alguno a esta clase de procedimientos; era el pre-

cio que había que pagar por la colaboración de Delfos y para mantener a raya la superstición.

Réstanos decir unas pocas palabras sobre las sanciones mediante las cuales se propone Platón imponer la aceptación de su versión reformada de las creencias tradicionales. Los que de palabra o por obra falten a ella deberán ser denunciados a los tribunales, y, caso de ser hallados culpables, deberán ser relegados durante un mínimo de cinco años a confinamiento solitario en un reformatorio, donde se les someterá a una propaganda religiosa intensiva, pero se les negará toda otra clase de intercambio humano; si esto no logra curarlos, se les dará muerte [87]. Platón, en fin de cuentas, quiere resucitar los juicios por herejía del siglo v (da claramente a entender que condenaría a Anaxágoras si no cambiaba de modo de pensar) [88]; toda la novedad está en el tratamiento psicológico que se propone para los culpables. Ciertamente, puede parecer extraño que la suerte de Sócrates no pusiera a Platón en guardia contra el peligro inherente a tales medidas [89]. Pero evidentemente sentía que la libertad de pensamiento en materia religiosa envolvía tan grave *amenaza para la sociedad* que no había más remedio que recurrir a semejantes medidas. El empleo de la palabra "herejía" podría inducir a error en este contexto. El Estado teocrático propuesto por Platón presagia en ciertos respectos la teocracia medieval. Pero la Inquisición medieval se ocupaba sobre todo de impedir que los hombres sufrieran en el otro mundo por haber profesado opiniones falsas en éste; de un modo público, al menos, intentaba salvar las almas a expensas de los cuerpos. El fin que Platón se proponía era muy otro: él intentaba salvar a la sociedad de la contaminación de pensamientos peligrosos, que a su modo de ver estaban destruyendo visiblemente las fuentes de la conducta social [90]. Toda doctrina que debilitara la convicción de que la honradez es la mejor política, se sentía obligado a prohibirla como antisocial. Los motivos que se hallan en el fondo de su legislación son, por consiguiente, de carácter práctico y secular; en este respecto, la analogía histórica más próxima no es la Inquisición, sino esos procesos contra "desviacionistas intelectuales" con los que tanto se ha familiarizado nuestra propia generación.

Tales fueron, en resumen, las propuestas de Platón para reformar el Conglomerado. No se llevaron a la práctica, y el Conglomerado no se reformó. Pero espero que en el capítulo siguiente y último veremos por qué me ha parecido que valía la pena dedicar algún tiempo a describirlas.

## Notas al capítulo VII

1 «Plato and the Irrational», *JHS* 65 (1945) 16 ss. Este trabajo fue escrito antes de que se proyectara el presente libro; deja intactos algunos de los problemas de que me ocupo aquí, y por otro lado trata de algunos aspectos del racionalismo y del irracionalismo de Platón que quedan fuera del ámbito de este libro.

2 Platón nació en el año de la muerte de Pericles o el año siguiente, y murió en el 347, un año antes de la Paz de Filócrates y nueve años antes de la batalla de Queronea.

3 Cf. Cap. VI, nn. 31-33.

4 Jen. *Mem.* 4.3.14; Platón, *Apol.* 30AB, *Laques* 185E.

5 *Gorgias* 493A-C. La idea de Frank sobre lo que implica este pasaje me parece exacta en general (*Platon u. die sog. Pythogoreer*, 291 ss.), aunque discutiría ciertos detalles. Platón distingue, como lo pone de manifiesto 493B 7, (*a*) τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, a quien yo tengo por el autor anónimo de un antiguo Viaje al Hades (no necesariamente «órfico») que circulaba por la Grecia Occidental y que puede haber sido algo del estilo del poema citado en las placas de oro; (*b*) el informador de Sócrates, τις τῶν σοφῶν, que daba al viejo poema una interpretación alegórica (de un modo muy semejante a aquél como Teágenes de Regio había alegorizado a Homero). Este σοφός debió ser un pitagórico, ya que Platón se sirve regularmente de esta clase de fórmulas cuando tiene que poner ideas pitagóricas en boca de Sócrates; 507E, *φασὶ δ' οἱ σοφοί* que existe un orden cósmico moral (cf. Thomson *ad. loc.*); *Menón* 81A, *ἀκήκοα ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν* sobre la transmigración; *Rep.* 583B, δοκῶ μοι τῶν σοφῶν τινος ἀκηκοέναι que los placeres físicos son ilusorios (cf. Adam *ad loc.*). Además, la idea de que los mitos de ultratumba son una alegoría de esta vida aparece en Empédocles (cf. Cap. V, n. 114), y en el pitagorismo posterior (Macrob. *in Somn. Scip.* I 10.7-17). No puedo estar de acuerdo con Linforth («Soul and Sieve in Plato's *Gorgias*», *Univ. Calif. Publ. Class. Philol.* 12 [1944] 17 ss.) cuando dice que «todo lo que Sócrates enseña como si lo hubiese oído de otros... era algo original de Platón mismo»: si lo fuera difícilmente haría a Sócrates describirlo como ἐπιεικῶς ὑπό τι *ἄτοπα* (493C) o llamarlo producto de cierta escuela (*γυμνασίου* 493D).

6 *Fedón* 67C, cf. 80E, 83A-C. Para el significado de λόγος («doctrina religiosa») cf. 64C, 70C, *Epist.* vii. 335A, etc. Al reinterpretar así la vieja tradición sobre la importancia de los estados disociados, Platón estaba influído sin duda por la práctica socrática del retiro mental prolongado, tal como se describe en el *Banquete*, 174D-175C y 220CD, al parecer parodiada en las *Nubes*: cf. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, 69 ss.

7 V. Cap. V, n. 107.

8 Proclo, *in Remp.* II.113.22, cita como precedentes a Aristeas, Hermótimo (así Rohde para Hermodoro) y Epiménides.

9 Así como el chamán siberiano se convierte en un *üör* a su muerte (Sieroszewski, *Rev. de l'hist. des rel.* 46 [1902] 228 s.), los hombres de la «raza de oro» de Platón recibirán culto post-mortem no meramente como héroes —lo cual estaría dentro del uso contemporáneo—, sino, previa

aprobación de Delfos, como δαίμονες (*Rep.* 468E 469B). De hecho, a tales hombres puede llamárselos δαίμονες ya en vida (*Crat.* 398C). En ambos pasajes apela Platón al precedente de la «raza de oro» de Hesíodo (*Erga* 122 s.). Pero es casi seguro que está influído también por algo menos remotamente mítico, a saber, por la tradición pitagórica que atribuía un rango especial al θεῖος o δαιμονιός ἀνήρ (v. más arriba, Cap. V, n. 61). Los pitagóricos —como los chamanes siberianos de hoy— tenían un ritual fúnebre propio, que les aseguraba un μακαριστὸν καὶ οἰκεῖον τέλος (Plut. *gen. Socr.* 16, 585E, cf. Boyancé, *Culte des Muses*, 133 ss.; Nioradze, *Schamanismus*, 103 s.), y que puede bien haber suministrado el modelo para las elaboradas y extraordinarias regulaciones establecidas en las *Leyes* para los funerales de εὔθυνοι (947B-E, cf. O. Reverdin, *La Religion de la cité platonicienne*, 125 ss.). Sobre la cuestión disputada de si Platón mismo recibió honores divinos (o demoníacos) después de su muerte, v. Wilamowitz, *Aristoteles u. Athen*, II.413 ss.; Boyancé, *op. cit.*, 250 ss.; Reverdin, *op. cit.*, 139 ss.; y *contra*, Jaeger, *Aristotle*, 108 s.; Festugière, *Le Dieu cosmique*, 219 s.

10 *Rep.* 428E-429A, cf. *Fedón* 69C.

11 *Fedón* 82AB, *Rep.* 500D, y los pasajes abajo citados del *Filebo* y las *Leyes*.

12 *Político* 297DE, 301DE; cf. *Leyes* 739DE.

13 *Filebo* 21DE.

14 *Rep.* 486A.

15 *Leyes* 663B; cf. 733A.

16 *Ibíd.* 663D.

17 *Ibíd.* 653B:

18 *Ibíd.* 664A.

19 *Apol.* 38A. El Profesor Hackforth, *CR* 59 (1945) 1 ss., ha procurado convencernos de que Platón permaneció fiel a esta máxima durante toda su vida. Pero, aun cuando ciertamente le rinde tributo aparente hasta la época del *Sofista* (230C-E), no veo modo de escapar a la conclusión de que la política educativa de la *República*, y aun más claramente la de las *Leyes*, se fundan en realidad en supuestos muy distintos. Platón nunca pudo confesarse a sí mismo que había abandonado ningún principio socrático; pero esto no le impidió hacerlo. La θεραπεία ψυχῆς de Sócrates implica sin duda respeto a la mente humana como tal; las técnicas de sugestión y otras formas de control recomendadas en las *Leyes* me parecen implicar justamente lo contrario.

20 En las *Leyes* ἐπῳδή y los demás términos afines se emplean continuamente en este sentido metafórico (659E, 664B, 665C, 666C, 670E, 773D, 812C, 903B, 944B). Cf. el empleo despectivo que Calícrates hace de la palabra, *Gorg.* 484A. Su aplicación en el *Carmides* es significativamente distinta (157A-C): allí el «ensalmo» resulta ser un examen socrático. Pero en el *Fedón*, donde el mito es una ἐπῳδή (114D, cf. 77E-78A), tenemos ya una sugerencia del papel que las ἐπῳδαί habían de representar en las *Leyes*. Cf. la interesante discusión de Boyancé, *Culte des Muses*, 155 ss.

21 *Tim.* 86DE, *Leyes* 731C, 860D.

22 V. más arriba, Cap. V.

23 Fedón 67A: καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης. Cf. 66C: τό σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι, 94E: ἄγεσθαι ὑπὸ τῶν τοῦ σώματις παθημάτων, Crat. 414A: καθαρὰ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καμι ἐπιθυμιῶν. En el *Fedón*, como lo ha señalado recientemente Festugière, «el cuerpo es el mal, y es todo el mal» (*Rev. de Phil.* 22 1948 101). La enseñanza de Platón aquí es el principal

eslabón histórico entre la tradición «chamanista» griega y el gnosticismo.

24 Para una explicación más completa del alma unitaria y el alma tripartita en Platón v. G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, 129-149, donde se recalca justamente la importancia del concepto de στάσις, «uno de los aspectos modernos más alarmantes en la filosofía platónica». Aparte de la razón dada en el texto, la extensión del concepto de ψυχή hasta abarcar la actividad humana entera se relaciona sin duda con la idea tardía de Platón de que la ψυχή es la fuente de todo movimiento, del malo como del bueno (cf. *Tim.* 89E: τρία τριχῇ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἴδη κατῴκισται, τυγχάνει δὲ ἕκαστον κινήσεις ἔχων, *Leyes* 896D: τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν. Sobre la atribución en las *Leyes* (896E) de un alma secundaria irracional y potencialmente mala al κόσμος, v. Wilamowitz, *Platón*, II.315 ss., y la discusión, muy compleja y justa, de este pasaje por Simone Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (1947) 64 ss. He expresado brevemente mi propia opinión en *JJHS* 65 (1945) 21.

25 *Fedón* 94DE; *Rep.* 441BC.

26 *Rp.* 485D: ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε ἀπωχετευμένον. Grube, *loc. cit.*, ha llamado la atención sobre éste y otros pasajes de la *República*, entendiendo que implican que «el propósito no es impresión, sino sublimación». Pero los presupuestos de Platón son, naturalmente, muy diferentes de los de Freud, como lo ha señalado Cornford en su excelente ensayo sobre el Eros platónico (*The Unwritten Philosophy*, 78 s.).

27 *Rep.* 439E. Cf. 351E 352A, 554D, 486E, 603D.

28 *Sof.* 227D-228E. Cf. también *Fedro* 237D-238B y *Leyes* 863A-864B.

29 ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφοράν (así Burnet, de la tradición indirecta de Galeno).

30 Las primeras indicaciones de una aproximación a esta idea pueden descubrirse en el *Gorgias* (482BC, 493A). Pero no puedo creer que Sócrates, ni Platón, la tomaran de los pitagóricos ya hecha, como lo supusieron Burnet y Taylor. El alma unitaria del *Fedón* procede (con un cambio de significado) de la tradición pitagórica; las pruebas de que lo mismo ocurre con la tripartita son tardías y flojas. Cf. Jaeger, *Nemesios von Emesa*, 63 ss.; Field, *Plato and His Contemporaries*, 183 s.; Grube, *op. cit.*, 133. La Escuela Peripatética vio que el reconocimiento por parte de Platón de un elemento irracional en el alma marcaba un avance importante respecto del intelectualismo de Sócrates (*Magna Moralia* 1.1, 1182a15 ss); y más adelante Posidonio, en su polémica contra el intelectualista Crisipo (Galeno, *de placitis Hippocratis et Platonis*, pp. 466 s. Kühn, cf. 424 s.), invocó las ideas de Platón sobre la educación del alma irracional, que sólo responderá a un ἐθισμός irracional. V. más abajo, Cap. VIII, p. 222.

31 *Tim.* 90A. Cfr. *Crat.* 398C. Platón no explica las implicaciones del término; acerca del presunto significado para él, v. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, 145 y ss., y V. Goldschmidt, *La Religión de Platón*, 107 y ss. El alma irracional, siendo mortal no es un δαίμων; pero las *Leyes* parecen insinuar que el δαίμων «celestial» tiene un antagonista demasiado malo en la «naturaleza titánica» que es una raíz pecaminosa hereditaria en el hombre (701C, 854B; cfr. cap. V, notas 132 y 133).

32 *Tim.* 69C. En el *Político* 309C, Platón se había referido ya a los dos elementos en el hombre como τὸ ἀειγενὲς ὂν τῆς ψυχῆς μέρος y τὸ ζῳογενές, lo que implica que el último es mortal. Pero son todavía «partes» de la misma alma. En el *Timeo* se habla de ellos generalmente como distintas «clases» de alma, que tienen diferente origen, y las «clases» infe-

riores están excluídas del elemento divino para evitar el contaminarlo «más allá del mínimum ineludible» (69D). Si hemos de tomar este lenguaje literalmente, la unidad de la personalidad está prácticamente abandonada. Cf., no obstante, *Leyes* 863B, donde se deja abierta la cuestión de si el θυμός es un πάθος o un μέρος del alma, y *Tim.* 91E, donde se emplea el término μέρη.

33 Jen. *Cirop.* 6.1.41. El persa imaginario de Jenofonte es sin duda un dualista mazdiano. Pero no es necesario suponer que la psicología del *Timeo* (en que el alma irracional se concibe como educable, y por tanto como *no* incurablemente depravada) es un préstamo de fuentes mazdianas. Tiene antecedentes griegos en la doctrina arcaica del δαίμων interior (Cap. II, p. 50), y en la distinción que hace Empédocles entre δαίμων y ψυχή (Cap. V, p. 148), y su adopción por Platón puede explicarse por el desarrollo de su propio pensamiento. Sobre la cuestión general de la influencia oriental en el pensamiento posterior de Platón, he dicho algo en *JHS* 65 (1945). Desde entonces, el problema ha sido discutido a fondo por Jula Kerschensteiner, *Plato u. d. Orient* (Diss. München, 1945); por Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon*; y por Festugière en su importante trabajo «Platon et l'Orient», *Rev. de Phil.* 21 (1947) 5 ss. Por lo que se refiere a la sugerencia de un origen mazdiano del dualismo de Platón, las conclusiones de los tres autores son negativas.

34 *Leyes* 644DE. El germen de esta idea puede verse ya en el *Ión*, donde se nos dice que Dios, obrando sobre las pasiones a través de los poetas «inspirados», ἕλκει τὴν ψυχὴν ὅποι ἂν βούληται τῶν ἀνθρώπων (536A) aunque la imagen allí es la del imán. Cf. también *Leyes* 903D, donde Dios es «el jugador» (πεττευτής), y los hombres son sus peones.

35 *Leyes* 803B-804B.

36 *Ibíd.*, 713CD.

37 *Ibíd.*, 716C.

38 *Ibíd.*, 902B.

39 *Ibíd.*, 716A. Para el sentido de ταπεινός, cf., por ej., 774C, δουλεία ταπεινὴ καὶ ἀνελεύθερος. Ser ταπεινός para con los dioses era para Plutarco señal de superstición (*non posse suaviter*, 1101E), como también lo era para Máximo de Tiro (14.7 Hob.) y probablemente para la mayor parte de los griegos.

40 *Ibíd.*, 486A; cf. *Teet.* 173C-E, Arist. *E.N.* 1123 32.

41 *Menón* 100A, *Fedón* 62B.

42 *Fedón* 81E 82B.

43 Plot. *En.* 6.7.6: μεταλαβούσης δὲ θηρεῖον σῶμα θαυμάζεται πῶς λόγος οὖσα ἀνθρώπου. Cf. *ibíd.*, 1.1.11; Elej. Afrod. *de anima* p. 27 Br. (Suppl. *Arist.* II.1); Porfirio, *apud* Aug. Civ. Dei, 10.30; Iamblico *apud.* Nemes. *nat. hom.* 2 (PG 40, 584A); Proclo, *in Tim.* III 294.22 ss. La idea de la reencarnación en animales fue en realidad trasladada del yo oculto del pitagorismo a la ψυχή racional, a la que no se ajustaba: cf. Rostagni, *Il Verbo di Pitagora*, 118.

44 *Leyes* 942AB: «Lo principal es que nadie, hombre o mujer, esté jamás sin superior, y que nadie adquiera el hábito mental de dar paso alguno, sea en serio o sea en broma, bajo su propia responsabilidad individual: en la paz como en la guerra todos deberán vivir siempre con los ojos puestos en su jefe superior, siguiendo su dirección y guiándose por él en sus menores acciones... en una palabra, debemos entrenar a la mente a no pensar siquiera en actuar como un individuo ni saber hacerlo.»

45 Sobre las últimas evoluciones del tema de la carencia de importancia de

τὰ ἀνθρώπινα, v. Festugière en *Eranos*, 44 (1946), 376 ss. Para el hombre como marioneta, cf. M. Ant. 7.3 y Plot. *En.* 3.2.15 (I.244.26 Volk.).

46 Apol. 22c, los poetas y los videntes inspirados λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασιν δ' οὐδὲν ὧν λέγουσι. Lo mismo se dice de los *políticos* y de los videntes, *Menón* 99d; de los poetas, *Ión* 533e-534d, *Leyes* 719c; de los videntes, *Tim.* 72a.

47 *Laques* 198e; *Carm.* 173c.

48 El ataque contra la poesía en la *República* suele considerarse como platónico, más bien que socrático; pero la idea de la poesía como irracional, de que depende el ataque, aparece ya en la *Apología* (más arriba, n. 46).

49 Cap. VI, pág. 174.

50 *Fedro* 244cd; *Tim.* 72b.

51 Cf. R. G. Collingwood, «Plato's Philosophy of Art», *Mind* N.S. 34 (1925) 154 ss.; E. Fascher, Προφήτης, 66 ss.; Jeanne Croissant, *Aristote et les mystères*, 14 ss.; A. Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme*, 57 ss.; P. Boyancé, *Le Culte des Muses*, 177 ss.; W. J. Verdenius, «*L'Ion* de Platon», *Mnem.*, 1943, 233 ss., y «Platon et la poésie», *ibíd.*, 1944, 118 ss.; I. M. Linforth, «The Corybantic Rites in Plato», *Univ. Calif. Publ. Class. Philol.* 13 (1946), 160 ss. Algunos de estos críticos pretenden separar el lenguaje religioso de Platón de toda clase de sentimiento religioso: aquél no es «sino un bonito vestido de que cubre su pensamiento» (Croissant); «llamar al arte una fuerza divina o una inspiración es llamarlo simplemente un *je ne sais quoi*» (Collingwood). A mi modo de ver, se les escapa parte del sentido de Platón. Por otro lado, los que, como Boyancé, toman este lenguaje de un modo completamente literal. parecen pasar por alto el tono irónico evidente en pasajes como *Menón* 99cd, y que puede sospecharse en otros.

52 *Fedro* 244a: μανίας θείᾳ δόσει διδομένης.

53 Cf. cap. III, pág. 83.

54 *Leyes* 719c, el poeta οἷον κρήνη τις τὸ ἐπιὸν ῥεῖν ἑτοίμως ἐᾷ.

55 *Banq.* 202e: διὰ τούτου (sc. τοῦ δαιμονίου) καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν.

56 En la «graduación de las vidas», *Fedro* 248d, el τελεστής o μάντις y el poeta son colocados en la quinta y sexta clase respectivamente, debajo incluso del hombre de negocios y del atleta. Para la opinión que Platón tiene de los μάντεις, cf. también *Político* 290cd; *Leyes* 908d. No obstante, tanto a los μάντεις como a los poetas se les asigna una función, si bien subordinada, en su proyecto final de reforma de la sociedad (*Leyes* 660a, 828b); y sabemos de un μάντις que estudió con él en la Academia (Plut. *Dion.* 22).

57 Cap. II, pág. 49; cap. VI, pág. 176 y ss. Cf. Taylor, *Plato*, 65: «En la literatura griega del período áureo, Eros es un dios temible por lo que destruye de la vida humana, no deseable por los halagos que proporciona, es un tigre y no un gatito con el que se puede juguetear».

58 *Fedro* 249e, la locura erótica es πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη.

59 Este lenguaje no excluye, sin embargo, para Platón una explicación de la atracción erótica en términos mecanicistas —sugerida quizá por Empédocles o Demócrito— en que postula unas «emanaciones» físicas que parten de los ojos de la persona amada y después vuelven a reflejarse sobre ella (*Fedro* 251b, 255cd). Cf. la explicación mecanicista de la katharsis producida por los ritos coribánticos, *Leyes* 791a (llamada democrítea por Delatte y Croissant y pitagórica por Boyancé, pero que puede ser perfectamente del propio Platón)

60 Eros como δαίμων tiene la función general de enlazar lo humano con lo divino, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι (*Banq.* 202E). En conformidad con esta función, Platón ve las manifestaciones sexuales y no sexuales de Eros como expresiones del mismo impulso básico a τόκος ἐν καλῷ —frase que es para él la formulación de una ley orgánica profundamente arraigada. Cf. I. Bruns, «Attische Liebestheorien», *NJbb* 1900, 17 ss., y Grube, *op. cit.*, 115.

61 *Banq.* 207AB.

62 Es significativo que el tema de la inmortalidad, en su sentido platónico usual, está completamente ausente del *Banquete*; y que en el *Fedro*, donde se intenta una especie de integración, ésta sólo puede lograrse en el nivel del mito, y sólo a costa de tratar el alma irracional como persistente después de la muerte y reteniendo en el estado descarnado sus apetitos carnales.

63 En las páginas siguientes estoy en deuda especialmente con la excelente monografía de O. Reverdin, *La Religion de la cité platonicienne* (Travaux de l'Ecole Française d'Athènes, fasc. VI, 1945), que no he encontrado menos valiosa por ser el punto de vista religioso del autor muy diferente del mío.

64 *Leyes* 717AB. Cf. 738D: cada aldea tendrá su dios local, δαίμων o héroe, como probablemente lo tenían de hecho todas las aldeas de Atica (Ferguson, *Harv. Theol. Rev.* 37 [1944], 128 ss.).

65 *Ibíd.*, 904A, οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί (cf. 885B, y, si el texto es solvente, 891E).

66 *Crat.* 400D, *Fedro* 246C. Cf. también *Critias* 107AB; *Epin.* 984D (que suena decididamente a despectivo). Los que, como Reverdin (*op cit.*, 53), atribuyen a Platón una creencia personal sincera en los dioses tradicionales por el hecho de que prescribe su culto y no niega explícitamente su existencia en ninguna parte, me parecen no tener debidamente en cuenta los compromisos necesarios para cualquier plan práctico de reforma religiosa. El separar a las masas por completo de sus creencias heredadas, caso de ser posible, habría sido a juicio de Platón desastroso; y ningún reformador puede recnazar abiertamente para sí mismo lo que desearía prescribir a otros. V. además mis observaciones en *JHS* 65 (1945), 22 s.

67 *Tim.* 28C. Sobre la cuestión debatidísima del Dios de Platón, v. especialmente Diès, *Autour de Platon*, 523 ss.; Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*. 172 ss.; Hackforth. «Plato's Theism», *CQ* 30 (1936), 4 ss.; F. Solmsen, *Plato's Theology* (Cornell, 1942). He expuesto mi propio intento de solución en *JHS*, *loc. cit.*, 23.

68 Los cuerpos celestes son en todas partes los representantes naturales o símbolos de lo que Christopher llama «el elemento trascendente en la realidad externa» *Religion and Culture*, 29). *Apol.* 26D, donde se nos dice que «todo el mundo», incluyendo al mismo Sócrates, cree que el sol y la luna son dioses; y *Crat.* 397CD, donde se representa a los cuerpos celestes como los dioses primitivos de Grecia. Pero en el siglo IV, como nos lo enseña el *Epinomis*, 982D, esta fe estaba empezando a desvanecerse ante la popularización de las explicaciones mecanicistas (confróntese *Leyes* 967A; *Epin.* 983C). Su resurgimiento en la Epoca Helenística se debió en no pequeña medida al mismo Platón.

69 Sobre la cuestión «animación» frente a control externo, v. *Leyes* 898E-899A. *Epin.* 983C). La animación era sin duda la teoría popular, y había de prevalecer en la época siguiente; pero Platón no falla la cuestión (los as-

tros son o θεοί o θεῶν εἰκόνες ὡς ἀγάλματα, θεῶν αὐτῶν ἐργασαμένων. *Epin.* 983E; sobre la segunda de estas alternativas, cf. *Tim.* 37c).

70 *Leyes* 821B-D. En sí misma la oración al sol no era ajena a la tradición griega: Sócrates le ora a su salida (*Banq.* 220D), y un personaje de una tragedia perdida de Sófocles le suplica: ἥλιος, οἰκτείρειέμε, | ὃν σοφοὶ λέγουσι γεννητὴν θεῶν | καὶ πρτέρα πάντων (fr. 752 P.) En otro lugar de las *Leyes* (887D) Platón habla de προκυλίσεις ἅμα καὶ προσκυνήσεις Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων a la salida y a la puesta del sol y de la luna. Festugière le ha acusado de tergiversar aquí los hechos: «ni el objeto del culto ni el gesto de adoración son griegos; son bárbaros. Se trata de la astrología caldea y de la προσκύνησις, usos propios de Babilonia y de Persia» (*Rev. de Phil.* 21 [1947], 23). Pero si bien podemos conceder que las προσκυλίσεις y quizá el culto de la luna, son bárbaros más bien que griegos, la declaración de Platón parece suficientemente justificada por la regla de Hesíodo de oración y ofrendas a la salida y a la puesta del sol (*Erga* 338 s.) y por Ar. *Plut.* 771: καὶ προσκυνῶ γε πρῶνα μὲν τὸν ἥλιον. No obstante, las propuestas de las *Leyes* parecen efectivamente dar a los cuerpos celestes una importancia religiosa que no tenían en el culto griego ordinario, aunque pueden haber existido precedentes parciales en el pensamiento y en la práctica pitagórica (cf. cap. VIII, n. 68). Y en el *Epinomis*—que yo me inclino ahora a considerar como obra de Platón o como compuesta con su «Nachlass»—nos encontramos con algo que es ciertamente oriental, y que presentan francamente como tal: la propuesta de rendir culto *oficial* a los *planetas*.

71 *Leyes* 946BC, 947A. La consagración no es meramente formal: los εὔθυνοι deberán alojarse de hecho en el τέμενος del templo asociado (946CD). Debemos añadir que la propuesta de instituir un Sumo Sacerdote (ἀρχιερεύς) parece una innovación; en todo caso este título no está atestiguado en ninguna parte antes de los tiempos helenísticos (Reverdin, *op. cit.*, 61 s.). Es de presumir que refleja la necesidad que Platón siente de una organización más perfecta para la vida religiosa de las comunidades griegas. No obstante, el Sumo Sacerdote será, como los demás sacerdotes, un laico, y desempeñará su cargo sólo por un año; Platón no concibió la idea de un clero profesional, y seguramente, a mi juicio, la habría desaprobado, como perjudicial para la unidad de la «Iglesia» y el Estado, de la vida religiosa y política.

72 V. Festugière, *Le Dieu cosmique* (=*La Révélation d'Hermès*, II, París, 1949), y cap. VIII, p. 223.

73 Se rechaza explícitamente el φθόνος de los dioses, *Fedro* 247A, *Tim.* 29E (y Arist. *Met.* 983a 2).

74 V. cap. II, n. 32.

75 *Leyes* 903B, ἐπῳδῶν μύθων; cf. 872E, donde se llama a la doctrina de la compensación en futuras vidas terrenas μῦθος ἢ λόγος ἢ ὅ τι χρὴ προσαγορεύειν αὐτό, y L. Edelstein, «The Function of the Myth in Plato's Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 10 (1949), 463 ss.

76 *Ibíd.*, 904C-905D; cf. también 728BC, y la evolución de esta idea en Plotino, *En.* 4.3.24.

77 904D: Ἅιδην τε καὶ τὰ τούτων ἐχόμενα τῶν ὀνομάτων ἐπονομάζοντες σφόδρα φοβοῦνται καὶ ὀνειροπολοῦσιν ζῶντες διαλυθέντες τε τῶν σωμάτων.
El lenguaje aquí empleado por Platón (ὀνομάτων, ὀνειροπολοῦσιν) sugiere que las creencias populares acerca del Hades no tienen más que un valor simbólico. Pero las últimas palabras de la frase son enigmáticas: difícilmente pueden significar «cuando están dormidos o en trance» (England), ya que están en antítesis con ζῶντες; parecen afirmar que el

miedo al Hades continúa *después de la muerte*. ¿Intenta Platón insinuar que el experimentar este miedo—fruto de una conciencia culpable—es ya *estar* en el Hades? Esto estaría de acuerdo con la doctrina general que predicó del *Gorgias* en adelante de que el mal obrar es su propio castigo.

78 903CD, 905B. Sobre la significación de este punto de vista, v. Festugière, *La Sainteté*, 60 ss., y V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, 101 s. Se convirtió en uno de los lugares comunes del estoicismo, p. ej., Crisipo *apud* Plut. *Sto. rep.* 44, 1054E, M. Ant. 6.45 y reaparece en Plotino, por ejemplo, *En.* 3.2.14. Los hombres viven en el cosmos como ratones en una casa grande, disfrutando de esplendores no ideados para ellos (Cic. *nat. deor.* 2.17).

79 *Eutifrón*, 14E. Cf. *Leyes* 716E-717A.

80 *Rep.* 364B-365A; *Leyes* 929B (cf. 908D). Las semejanzas verbales de los dos pasajes son, a mi juicio, suficientes para probar que Platón está pensando en la misma clase de personas (Tomas, 'Επέκεινα, 30, Reverdin, *op. cit.*, 226).

81 *Rep.* 364E: πειθόντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις (cf. 366AB, αἱ μέγισται πόλεις), *Leyes* 909B: ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν,

Platón puede estar pensando en casos históricos famosos, como la purificación de Atenas por Epiménides (mencionada en *Leyes* 462D, donde el tono respetuoso viene impuesto por el carácter del personaje cretense que habla) o de Esparta por Taletas: cf. Festugière, *REG* 51 (1938), 197. Boyancé, *REG* 55 (1942), 232, ha objetado que a Epiménides no le interesaba el Más Allá. Pero esto es sólo verdad si se acepta el supuesto de Diels de que los escritos que se le atribuían eran falsificaciones «órficas»—cosa que, sea exacta o no, no es probable que Platón supusiera.

82 Encuentro difícil de creer —como creen muchos todavía, fundándose en el pasaje «Museo y su hijo» (*Rep.* 363C)— que Platón pretendiera condenar los Misterios oficiales de Eleusis: cf. Nilsson, *Harv. Theol. Rev.* 28 (1935), 208 s., y Festugière, *loc. cit.* Ciertamente, no puede haber tenido la intención de sugerir en las *Leyes* que se debía procesar al sacerdocio de Eleusis por un delito que él considera más grave que el ateísmo (907B). Por otro lado, el pasaje de la *República* no justifica el restringir la condenación de Platón a los libros y prácticas «órficos», aun cuando éstos quedan incluídos en ella, sin duda alguna. El pasaje paralelo de las *Leyes* no menciona en absoluto a Orfeo.

83 V. más arriba, n. 6.

84 *Rep.* 427BC; *Leyes* 738BC, 759C.

85 No pretendo sugerir que para Platón la religión apolínea es simplemente una mentira piadosa, una ficción que se mantiene por su utilidad social. Refleja o simboliza más bien la verdad religiosa al nivel de εἰκασία en que puede ser asimilada por el pueblo. El universo de Platón es un universo graduado: lo mismo que creía en grados de verdad y de realidad, creía en grados de percepción religiosa. Cf. Reverdin, *op. cit.*, 243 ss.

86 *Leyes* 873E. Se incurre en contaminación en todos los casos de homicidio, aun involuntario (865CD), o de suicidio (873D), y la contaminación requiere una κάθαρσις que será prescrita por los ἐξηγηταί de Delfos. Se reconoce, dentro de ciertos límites, el carácter infeccioso del μίασμα (881DE, cf. 916C, y cap. II, n. 43).

87 *Leyes* 907D-909D. Aquellos cuya enseñanza irreligiosa va acompañada de la agravante de una conducta antisocial sufrirán confinamiento solitario para toda la vida (909BC) en un ambiente horrible (908A) —suerte que

Platón considera, con razón, como peor que la muerte (908E)—. Los delitos *rituales* graves, tales como el ofrecer sacrificio a un dios en estado de impureza, se castigarán con la muerte (910CE), como se castigaban en Atenas: esto se defiende con el antiguo alegato de que tales actos traen la cólera de los dioses sobre la ciudad entera (910B).

88 *Ibíd.*, 967BC, «ciertas personas» que anteriormente se habían visto envueltas en dificultades por asegurar falsamente que los cuerpos celestes eran «una masa de piedras y tierra» sólo a sí mismos podían echar la culpa de esto. Pero la idea de que la astronomía es una ciencia peligrosa ha quedado ahora anticuada (967A) gracias a los descubrimientos modernos; alguna noción de ella es incluso parte necesaria de la educación religiosa (967D-968A).

89 Cornford ha trazado un paralelo impresionante entre la postura de Platón y la del Gran Inquisidor de la historia de *Los Hermanos Karamazov* (*The Unwritten Philosophy*, 66 s.).

90 Cf. *Leyes* 885D: οὐχ ἐπὶ τὸ μὴ δρᾶν τὰ ἄδικα τρεπόμεθα οἱ πλεῖστοι, δράσαντες δὲ ἐξακεῖσθαι πειρώμεθα, y 888B: μέγιστον δὲ... τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς διανοηθέντα ζῆν καλῶς ἢ μή. Para la amplia difusión del materialismo, v. 891B.

## Capítulo VIII

# EL MIEDO A LA LIBERTAD

*Las mayores dificultades del hombre empiezan cuando puede hacer lo que quiere.*

T. H. HUXLEY.

TENGO que empezar este último capítulo haciendo una confesión. Cuando se formó en mi mente la idea general de las conferencias sobre las que se funda este libro, mi plan era poner en claro la actitud griega ante ciertos problemas a lo largo de todo el espacio de tiempo que va desde Homero hasta los últimos neoplatónicos paganos, distancia aproximadamente tan larga como la que separa a la antigüedad de nosotros. Pero a medida que fué acumulándose el material y fueron escribiéndose las conferencias, fué también resultando evidente que aquel plan no podía realizarse sino a costa de una irremediable superficialidad. De hecho, sólo he abarcado hasta ahora una tercera parte aproximadamente del período en cuestión, y aun en ella he dejado muchas lagunas. La mayor parte de la historia sigue sin contar. Todo lo que puedo hacer es recorrer con la mirada una perspectiva de unos ocho siglos y preguntarme en términos muy generales qué cambios tuvieron lugar en determinadas actitudes humanas, y por qué razones. No puedo esperar, en una ojeada tan rápida, llegar a respuestas exactas ni seguras; peıo ya será algo si conseguimos hacernos una idea de cuáles son los problemas y si podemos formularlos en los términos adecuados.

Nuestro recorrido empieza en una época en que el racionalismo griego parecía estar al borde del triunfo definitivo, en la gran época de hallazgos intelectuales que empieza con la fundación del Liceo, hacia el 335 a. C. y llega hasta el final del siglo tercero. Este pe-

ríodo fue testigo de la transformación de la ciencia griega, que de un confuso enjambre de observaciones aisladas, mezclado con adivinaciones *a priori*, se convierte en un sistema de disciplinas metódicas. En las ciencias más abstractas, las matemáticas y la astronomía, llegó a un nivel que no había de volver a alcanzarse hasta el siglo XVI; e hizo el primer intento organizado de investigación en muchos otros campos, la botánica, la zoología, la geografía y la historia del lenguaje, de la literatura y de las instituciones humanas. Y no fue sólo en el campo de la ciencia donde esta época fue exploradora y creadora. Es como si el ensanchamiento repentino del horizonte espacial que resultó de las conquistas de Alejandro hubiera ampliado a la vez todos los horizontes de la mente. A pesar de su falta de libertad política, el siglo III a. C. fué en muchos respectos la aproximación más cercana que el mundo había conocido a una sociedad "abierta" [1], y más cercana que ninguna de las que habían de darse en lo sucesivo hasta tiempos muy modernos. Las tradiciones e instituciones de la antigua sociedad "cerrada" seguían, desde luego, existiendo y conservaban su influencia: la incorporación de una ciudad-estado a uno u otro de los reinos helenísticos no le hizo perder su importancia moral de la noche a la mañana. Pero aunque la ciudad estaba allí, sus murallas, como alguien ha dicho, se habían derrumbado: sus instituciones estaban expuestas a la crítica racionalista; sus modos tradicionales de vida iban a ser impregnados y modificados cada vez más por una cultura cosmopolita. Por primera vez en la historia griega importaba poco dónde había nacido un hombre o cuáles eran sus antepasados: de los hombres que dominaron la vida intelectual ateniense en esta época, Aristóteles y Teofrasto, Zenón, Cleantes y Crisipo, eran todos extranjeros; sólo Epicuro era ateniense de origen, aunque nacido en una colonia.

Juntamente con esta nivelación de los determinantes locales, con esta libertad de movimiento en el espacio, se produjo una nivelación análoga de los determinantes temporales, una nueva libertad para la mente de ir hacia atrás en el tiempo y elegir a voluntad, en la experiencia pasada de los hombres, los elementos que mejor podía asimilar y explotar. El individuo empezó a *usar* conscientemente la tradición, en vez de ser usado por ella. Esto es sobre todo obvio en los poetas helenísticos, cuya posición en este respecto era semejante a la de los poetas y artistas de hoy. "Si hablamos de tradición hoy", dice W. H. Auden, "no la entendemos ya como la entendía el siglo XVIII, como un modo de operar transmitido de una

generación a la siguiente; nosotros entendemos por tradición una conciencia de la totalidad del pasado en el presente. La originalidad ya no significa una ligera modificación personal de nuestros predecesores inmediatos; significa la capacidad de hallar en cualquier otra obra, de cualquier fecha o lugar, claves para el tratamiento de la materia propia" [2]. Que esto es verdad de la mayor parte de la poesía helenística, si no de toda, apenas necesita demostrarse: ello explica a la vez la fuerza y la debilidad de obras como las *Argonáuticas,* de Apolonio, o las *Causas,* de Calímaco. Pero podemos aplicarlo también a la filosofía helenística: recuérdese a este propósito el uso que Epicuro hace de Demócrito y el que hacen los estoicos de Heráclito. Y como veremos en seguida [3], vale también en cierta medida para el campo de las creencias religiosas.

Ciertamente, es en esta época cuando el orgullo griego de la razón humana alcanza su expresión más segura. Debemos rechazar, dice Aristóteles, la vieja regla de vida que aconsejaba la humildad, mandando al hombre pensar en términos mortales (θνητὰ φρονεῖν τὸν θνητόν); porque el hombre tiene dentro de él una cosa divina, el intelecto, y en la medida en que puede vivir en ese nivel de experiencia, puede vivir como si no fuera mortal [4]. El fundador del estoicismo va todavía más lejos: para Zenón, el intelecto humano no solamente es afín a Dios; *es* Dios, una porción de la sustancia divina en su estado puro o activo [5]. Y aunque Epicuro no enuncia tal pretensión, sostiene, sin embargo, que mediante la meditación constante en las verdades de la filosofía uno puede vivir "como un dios entre los hombres" [6].

Pero la vida humana ordinaria, por supuesto, no es así. Aristóteles sabe que ningún hombre puede sostener la vida de la razón pura durante más de brevísimos períodos [7]; y él y sus discípulos aprecian quizá mejor que cualesquiera otros griegos, la necesidad de estudiar los factores irracionales de la conducta, si hemos de llegar a una comprensión realista de la naturaleza humana. He ilustrado brevemente la sensatez y la sutileza con que enfocan esta clase de problemas al tratar de la influencia catártica de la música y de la teoría de los sueños [8]. Si las circunstancias me lo permitieran me gustaría dedicar un capítulo entero al tratamiento aristotélico de lo Irracional; pero la omisión puede quizá excusarse, puesto que existe un excelente librito, *Aristote et les Mystères,* de Mlle. Croissant, que trata a fondo y de una manera interesante, no el tema entero, pero sí algunos de sus aspectos más importantes [9].

El acceso, iniciado por Aristóteles, a una psicología empírica, y en particular a una psicología de lo irracional, no fue, desgraciadamente, llevado adelante después de la primera generación de sus discípulos. Cuando las ciencias naturales se separaron del estudio de la filosofía propiamente dicha, como empezaron a hacerlo a principios del siglo III, se dejó la psicología en manos de los filósofos (donde permaneció —a mi juicio para detrimento suyo— hasta tiempos muy recientes). Y a los racionalistas dogmáticos de la Epoca Helenística parece haberles interesado poco el estudio objetivo del hombre tal como es; su atención se concentraba en la pintura gloriosa del hombre como podría ser, del *sapiens* o sabio ideal. Para que la pintura pareciera posible, Zenón y Crisipo retrocedieron deliberadamente, más allá de Aristóteles y más allá de Platón, hasta el intelectualismo ingenuo del siglo V. El logro de la perfección moral, dijeron, es independiente tanto de las dotes naturales como de la habituación; depende exclusivamente del ejercicio de la razón [10]. Y no había "alma irracional" alguna con que la razón tuviera que contender: las llamadas pasiones eran meramente errores de juicio, o perturbaciones mórbidas resultantes de errores de juicio [11]. Corríjase el error, y cesará automáticamente la perturbación, dejando una mente intacta por la alegría o la pena, imperturbada por la esperanza y por el miedo, "sin pasión, sin compasión y perfecta" [12].

Esta psicología fantástica fue adoptada y mantenida por espacio de dos siglos, no por sus propios méritos, sino porque se la juzgaba necesaria para un sistema moral que se proponía combinar la acción altruísta con el completo desprendimiento interior [13]. Posidonio, como sabemos, se rebeló contra ella y pidió la vuelta a Platón [14], señalando que la teoría de Crisipo estaba en pugna a la vez con la observación, que mostraba que los elementos del carácter eran innatos [15], y con la experiencia moral, que revelaba la irracionalidad y el mal como inextricablemente arraigados en la naturaleza humana y sólo controlables por alguna especie de "kátharsis" [16]. Pero su protesta no sirvió para matar aquella teoría; los estoicos ortodoxos siguieron hablando en términos intelectualistas, aunque quizá con decreciente convicción. La actitud de los epicúreos y de los escépticos no fue tampoco muy diferente en este punto. A ambas escuelas les habría gustado desterrar las pasiones de la vida humana; el ideal de ambas era la *ataraxía,* el estar libre de emociones perturbadoras, y esto había de lograrse, según la una, profesando las opi-

niones debidas sobre el hombre y sobre Dios, y según la otra absteniéndose de profesar ninguna opinión [17]. Los epicúreos tenían la misma pretensión arrogante que los estoicos, que sin filosofía no puede haber bondad [18], pretensión que jamás formularon Aristóteles ni Platón.

A esta psicología y ética racionalistas correspondía una religión también racionalista. Para el filósofo, lo esencial de la religión no eran ya los actos de culto, sino la contemplación silenciosa de lo divino y la conciencia del parentesco del hombre con la divinidad. El estoico contemplaba el cielo estrellado y leía en él la expresión del mismo propósito racional y moral que descubría en su propio pecho; el epicúreo, más espiritual en ciertos aspectos, contemplaba los dioses invisibles, que moran alejados en los *intermundia* y en tal contemplación encontraba fuerza para aproximar su propia vida a la de aquéllos [19]. Para ambas escuelas, la divinidad había dejado de ser sinónima de Poder arbitrario, y se había convertido en la personificación de un ideal racional; esta transformación era obra de los pensadores clásicos griegos, especialmente de Platón. Como lo ha recalcado justamente Festugière [20], la religión estoica es una herencia directa del *Timeo* y de las *Leyes,* y aun Epicuro está a veces espiritualmente más cerca de Platón de lo que a él le habría placido reconocer.

Al mismo tiempo todas las ecuelas helenísticas —incluso quizá los escépticos— [21] estaban tan deseosas como lo había estado Platón de evitar una ruptura completa con las formas tradicionales de culto. Es verdad que Zenón declaraba que los templos eran superfluos y que el verdadero templo de Dios era el intelecto humano [22]. Tampoco Crisipo ocultaba su opinión de que es pueril representar a los dioses en forma humana [23]. No obstante, el estoicismo encuentra todavía lugar para los dioses antropomórficos tratándolos como figuras alegóricas o símbolos [24]; y cuando en el himno de Cleantes encontramos al Dios estoico adornado con los epítetos y atributos del Zeus de Homero, se trata, a mi juicio, de algo más que de una formalidad estilística: es una tentativa seria de llenar las formas viejas de un sentido nuevo [25]. Epicuro procura también mantener las formas y purificar su contenido. Se nos dice que era escrupuloso en la observancia de todos los usos culturales [26], pero insistía en que deben ser divorciados de todo miedo a la cólera divina y de toda esperanza de beneficio material; para él, como para Platón, la concepción de la religión como un *do ut des* es la peor blasfemia [27].

Sería imprudente dar por sentado que estos intentos de purificar la religión tuvieron mucho efecto en la creencia popular. Como decía Epicuro, "las cosas que yo sé no las aprueba la multitud, y de lo que la multitud aprueba yo no sé nada" [28]. Tampoco es fácil para nosotros saber lo que la multitud aprobaba en tiempos de Epicuro. Entonces, como ahora, el hombre ordinario sólo se expresaba, por regla general, sobre estas cosas en su lápida sepulcral, y aun ahí no siempre. Las lápidas sepulcrales de la Epoca Helenística que han llegado hasta nosotros son menos reservadas que las de épocas más tempranas, y sugieren (cualquiera que sea el valor de su testimonio) que la creencia tradicional en el Hades se está desvaneciendo lentamente y empieza a ser sustituída, sea por una negación explícita de cualquier Otra Vida, sea por vagas esperanzas de que el fallecido ha ido a un mundo mejor: "a las Islas de los Bienaventurados", "a los dioses", o incluso "al Cosmos eterno" [29]. Yo no me preocuparía mucho de este último tipo de epitafio: todos sabemos que los parientes afligidos pueden encargar "una inscripción adecuada" que no siempre corresponde a una creencia activamente profesada [30]. Sin embargo, tomadas en conjunto, no se puede negar que las lápidas indican que la desintegración del Conglomerado ha dado un paso más.

Por lo que se refiere a la religión oficial o cívica, era de esperar que sufriera las consecuencias de la pérdida de la autonomía cívica: en la ciudad-estado la religión y la vida pública estaban demasiado íntimamente trabadas para que la una pudiera decaer sin perjuicio de la otra, y que la religión pública había decaído de hecho bastante verticalmente en Atenas en el medio siglo que siguió a Queronea lo sabemos por el Himno de Hermocles a Demetrio Poliorcetes [31]; en ningún período precedente podría un himno cantado en una gran ocasión pública haber declarado que los dioses de la ciudad eran o indiferentes o inexistentes, y que esos inútiles troncos o piedras habían sido sustituídos ahora por un dios "de verdad", Demetrio [32]. La adulación puede ser insincera; el escepticismo evidentemente no lo es, y debe haber sido generalmente compartido, puesto que se nos dice que el himno fué sumamente popular [33]. Que la adoración helenística del poderoso fue *siempre* insincera —que fue una ficción política *y nada más*— no lo creerá, a mi juicio, nadie que haya observado en nuestros propios días la adulación siempre creciente de las masas hacia los dictadores, los reyes, o, a falta de unos y de otros, hacia los atletas [34]. Cuando los dioses

antiguos se retiran, los tronos vacíos claman por un sucesor, y con habilidad, y aun sin ella [35], cualquier manojo de huesos perecedero puede verse elevado a la sede vacante. En la medida en que tienen sentido religioso para el individuo, el culto del gobernante y demás cultos análogos [36], antiguos y modernos, son primariamente, a mi entender, expresiones de indefensa dependencia; el que trata a otro ser humano como si fuera divino, se asigna a sí mismo con ello la posición relativa de un niño o de un animal. Fue, creo yo, un sentimiento afín el que dió auge a otro rasgo característico de los comienzos de la Epoca Helenística: la amplia difusión del culto de Tykhe, la "Suerte" o la "Fortuna". Tal culto es, como ha dicho Nilsson, "la última etapa de la secularización de la religión" [37]; a falta de un objeto positivo, el sentimiento de dependencia se adhiere a la idea puramente negativa de lo inexplicado e imprevisible, que es la Tykhe.

No quiero dar una falsa impresión de una situación compleja simplificándola más de lo debido. Naturalmente, continuaba el culto público de los dioses de la ciudad; era una parte por todos aceptada de la vida pública, una expresión reconocida del patriotismo cívico. Pero en términos generales podría decirse de él con verdad, a mi parecer, lo que se ha dicho del Cristianismo en nuestro tiempo, que había pasado a ser "más o menos una rutina social, sin influencia en los fines de la vida" [38]. Por otro lado, la decadencia progresiva de la tradición dejaba al hombre en libertad de escoger sus propios dioses [39], lo mismo que dejaba al poeta libre de elegir su propio estilo; y la anonimia y la soledad de la vida en las grandes ciudades nuevas, donde el individuo se sentía un cero a la izquierda, pueden haber hecho sentir a muchos la necesidad de un amigo y un apoyo divino. La célebre observación de Whitehead, de que "la religión es lo que el individuo hace con su propia soledad" [40], cualquiera que sea el valor que se le atribuya como definición general, describe con bastante exactitud la situación religiosa a partir de los tiempos de Alejandro. Una de las cosas que el individuo hizo con su soledad en esta época fue formar pequeños clubs particulares dedicados al culto de dioses individuales, antiguos o nuevos. Las inscripciones nos dicen algo de las actividades de estos "Apolonistas" o "Hermaístas" o "Iobacos" o "Sarapiastas", pero no podemos penetrar gran cosa en sus mentes. Todo lo que en realidad podemos decir es que estas asociaciones servían a fines a la vez sociales y religiosos, en proporciones desconocidas y probablemente

diversas: algunos pueden haber sido poco más que clubs de comensales; otros pueden haber dado a sus miembros un sentido real de comunidad con un patrono o protector divino de su propia elección que sustituyera la comunidad local y heredada de la antigua sociedad cerrada [41].

Tales eran, en líneas generales, las relaciones entre la religión y el racionalismo en el siglo III [42]. Contemplando este cuadro en su conjunto, un observador inteligente del año 200 a. C. o de sus inmediaciones podría bien haber predicho que dentro de unas pocas generaciones la desintegración de la estructura heredada sería completa y vendría la perfecta Edad de la Razón. No obstante, se habría equivocado por completo en ambos puntos, como parece que van a resultar equivocadas las predicciones parecidas hechas por los racionalistas del siglo XIX. Nuestro racionalista griego imaginario se habría asombrado si se le hubiera dicho que un milenio después de su muerte, Atenea seguía recibiendo todavía de su pueblo agradecido el regalo periódico de un vestido nuevo [43]; que todavía se sacrificaban toros en Megara en memoria de los héroes muertos hacía ocho siglos en las Guerras Médicas [44], y que en mucho lugares se mantenían todavía rígidamente los antiguos tabús relacionados con la pureza ritual [45]. Ningún racionalista toma debidamente en cuenta la *vis inertiae* que mantiene en marcha estas cosas, lo que Matthew Arnold llamó una vez "la extrema lentitud en las cosas" [46]. Los dioses se retiran, pero sus ritos siguen viviendo, y nadie excepto unos pocos intelectuales se dan cuenta de que han dejado de tener significado. En un sentido material, el Conglomerado Heredado no pereció al fin por desintegración; grandes porciones de él quedaron en pie a través de los siglos, como una fachada familiar, estropeada pero bastante agradable, hasta que un buen día los cristianos la derribaron con su empuje y descubrieron que detrás de ella no había prácticamente nada, sólo un patriotismo local marchito o un sentimentalismo atávico [47]. Así ocurrió, por lo menos, en las ciudades; parece ser que para la gente del campo, para los *pagani,* algunos de los viejos ritos tenían todavía algún significado, como de hecho siguen teniéndolo unos pocos, de un modo oscuro y semicomprendido.

La previsión de esta historia habría sorprendido a un observador del siglo III a. C. Pero le habría sorprendido mucho más dolorosamente saber que la civilización griega iba a entrar no en la Edad de la Razón, sino en un período de lenta decadencia intelectual que, con algunos momentos de reacción engañosa y algunas brillantes

acciones individuales de retaguardia, había de durar hasta la toma de Bizancio por los turcos ; que en los dieciséis siglos de existencia que le esperaban todavía, el mundo helénico no produciría un solo poeta tan bueno como Teócrito, ni un científico tan bueno como Eratóstenes, ni un matemático tan bueno como Arquímides, y que el único gran nombre que había de aparecer en el campo de la filosofía representaría un punto de vista que se creía extinto, el platonismo trascendental.

El comprender las razones de esta prolongada decadencia es uno de los grandes problemas de la historia del mundo. Aquí sólo nos interesa un aspecto de él, que por razones de conveniencia podemos llamar el Retorno de lo Irracional. Pero aun este único aspecto constituye un tema tan vasto que sólo puedo ilustrar lo que tengo en la mente señalando brevemente unas pocas evoluciones típicas.

Vimos en un capítulo anterior cómo la brecha entre las creencias de los intelectuales y las creencias del pueblo, ya discernible en la más antigua literatura griega, se ensanchó a fines del siglo v hasta convertirse en algo muy próximo a un divorcio completo, y cómo al racionalismo creciente de los intelectuales correspondieron síntomas regresivos en la creencia popular. En la sociedad helenística relativamente "abierta", si bien se mantuvo en conjunto este divorcio, los rápidos cambios en la estratificación social y el acceso de la educación a clases más amplias, crearon más oportunidades de interacción entre los dos grupos. Hemos notado ya síntomas de que en la Atenas del siglo III había empezado a infectar a la población común un escepticismo en otro tiempo reservado a los intelectuales, y lo mismo había de ocurrir más tarde en Roma [48]. Pero después del siglo III surge una clase diferente de interacción con la aparición de una literatura semi-científica, en su mayor parte pseudónima, que pretende a menudo estar fundada en una revelación divina, que recoge las antiguas supersticiones del Oriente o las fantasías más recientes de las masas helenísticas, las reviste con adornos accesorios tomados de la ciencia griega o de la filosofía griega y conquista para ellas la aceptación de una gran parte de la clase educada. La asimilación, a partir de este momento, opera en los dos sentidos ; mientras el racionalismo, de una especie limitada y negativa, sigue extendiéndose de arriba abajo, el antirracionalismo se extiende de abajo arriba, y finalmente prevalece.

La astrología es el ejemplo más familiar [49]. Se ha dicho de ella que "cayó sobre la mente helenística como una enfermedad nueva

cae sobre la población de una isla remota" [50]. Pero esta comparación no se ajusta del todo a los hechos tal como los conocemos. Inventada en Babilonia, se extendió a Egipto, donde Herodoto parece haberse encontrado con ella [51]. En el siglo IV, Eudoxo registra su existencia en Babilonia, juntamente con las conquistas de la astronomía babilónica; pero la mira con escepticismo [52], y no hay pruebas de que se la adoptara, aunque en el mito de *Fedro,* Platón se entretiene ejercitando una variación suya sobre un tema astrológico [53]. Hacia el 280 a. C. se facilita a los lectores griegos una información más detallada en los escritos del sacerdote babilonio Berosso, sin que produjera (al parecer) ninguna excitación extraordinaria. La verdadera boga de la astrología parece empezar en el siglo II a. C., en que comenzaron a circular ampliamente un cierto número de manuales populares —especialmente uno compuesto con el nombre de un faraón imaginario, las *Revelaciones de Nechepso y Petosiris*— [54] y aparecieron hasta en Roma astrólogos practicantes [55]. ¿Por qué ocurrió esto entonces y no antes? La idea no constituía entonces una novedad, y el terreno intelectual para su recepción había sido preparado hacía mucho tiempo en la teología astral, enseñada por igual por platónicos, aristotélicos y estoicos, aun cuando Epicuro había puesto en guardia al mundo contra sus peligros [56]. Podría conjeturarse que su difusión se vio favorecida por las condiciones políticas: en el agitado medio siglo que precedió a la conquista romana de Grecia era particularmente importante saber lo que iba a ocurrir. Puede conjeturarse también que el griego babilonio que en este tiempo ocupaba la Cátedra de Zenón [57], alentó una especie de "trahison des clercs" (la Stoa había hecho ya uso de su influencia para matar la hipótesis heliocéntrica de Aristarco, que, de triunfar, habría trastornado los cimientos tanto de la astrología como de la religión estoica) [58]. Pero, detrás de causas inmediatas como éstas podemos quizá sospechar algo más profundo y menos consciente: por espacio de un siglo o más, el individuo había estado cara a cara con su propia libertad intelectual, y ahora volvía la espalda y se encerraba para huir de la espantosa perspectiva, mejor el rígido determinismo del Hado astrológico que la carga aterradora de la responsabilidad diaria. Hombres racionales, como Panecio y Cicerón, intentaron contener esta retirada con argumentos, como lo había de hacer después Plotino [59], pero sin efecto perceptible; ciertos motivos están fuera del alcance de los argumentos.

Además de la astrología, el siglo II a. C. vio el desarrollo de otra

doctrina irracional que influyó hondamente en el pensamiento de la antigüedad posterior y de toda la Edad Media, la teoría de las propiedades ocultas o fuerzas inmanentes de ciertos animales, plantas y piedras preciosas. Aun cuando sus comienzos son, probablemente, mucho más antiguos, esta teoría fue expuesta sistemáticamente por primera vez por un tal Bolus de Mendes, llamado "el democriteo", que parece haber escrito hacia el año 200 a. C. [60] Su sistema estaba estrechamente relacionado con la medicina mágica y con la alquimia ; pronto se combinó también con la astrología, a la que suministraba un suplemento conveniente. Lo malo de las estrellas había sido siempre su inaccesibilidad, tanto a la oración como a la magia[61]. Pero si cada planeta tenía su representante en los reinos animal, vegetal y mineral, unido a él por una "simpatía" oculta, como ahora se afirmaba, era posible alcanzarlos mágicamente manipulando estos correlatos terrenos [62]. Descansando como descansaban en la concepción primitiva del mundo como una unidad mágica, las ideas de Bolus tenían que resultar fatalmente atractivas a los estoicos, que ya concebían el mundo como un organismo cuyas partes tenían comunidad de experiencia (συμπάθεια) [63]. Desde el siglo I a. C. en adelante, se cita a Bolus como una autoridad comparable en categoría con Aristóteles y Teofrasto [64], y sus doctrinas quedan incorporadas a la representación del mundo generalmente aceptada.

Muchos estudios de la cuestión han visto en el siglo I a. C. el período decisivo de la *Weltwende,* el período en que la marea del racionalismo, que por espacio de los últimos cien años había ido subiendo cada vez más perezosamente, ha agotado por fin su fuerza y empieza a retirarse. No hay duda de que todas las escuelas filosóficas menos la epicúrea tomaron una nueva dirección en este tiempo. El antiguo dualismo religioso de mente y materia, Dios y Naturaleza, el alma y los apetitos, que el pensamiento racionalista había procurado superar, se reafirma en formas nuevas y con nuevo vigor. En el nuevo estoicismo no ortodoxo de Posidonio este dualismo aparece como una tensión de contrarios dentro del cosmos unificado y de la naturaleza humana unificada de la vieja Stoa [65]. Por el mismo tiempo, una revolución interna en la Academia pone fin a la fase puramente crítica de la evolución del platonismo, lo convierte una vez más en una filosofía especulativa, y lo pone en el camino que lo conducirá más adelante a Plotino [66]. Igualmente significativo es el Renacimiento, después de dos siglos de aparente suspensión del pitagorismo, no como escuela filosófica formal, sino como un culto y un modo de

vida [67]. Se apoyaba francamente en la autoridad, no en la lógica: presentaba a Pitágoras como un sabio inspirado, el correlato griego de Zoroastro o de Ostanes, al que atribuía, o bien a sus discípulos inmediatos, la paternidad de muchos escritos apócrifos. Lo que se enseñaba en su nombre era la antigua creencia en un yo mágico separable, en el mundo como un lugar de oscuridad y penitencia, y en la necesidad de la *kátharsis*; pero esto se combina ahora con ideas derivadas de la religión astral (que tenía de hecho ciertas conexiones con el pitagorismo antiguo) [68] de Platón (a quien se representaba como un pitagórico), del ocultismo de Bolus [69], y de otras formas de la tradición mágica [70].

Todas estas manifestaciones son quizá síntomas, más bien que causas, de un cambio general en el clima intelectual del mundo mediterráneo, algo cuyo análogo histórico más próximo quizá sea la reacción romántica contra la "teología natural" racionalista, que se declaró a principios del siglo XIX y que sigue siendo una influencia poderosa hoy día [71]. La adoración del cosmos visible y el sentimiento de unidad con él, que habían hallado expresión en el estoicismo primitivo, empezaron a ser sustituídos en muchas mentes [72] por la impresión de que el mundo físico —por lo menos en su parte sublunar— se halla bajo el dominio de poderes malignos, y de que lo que el alma necesita no es la unidad con él, sino escapar de él. El pensamiento de los hombres se preocupa crecidamente de diversas técnicas de salvación individual, unas apoyadas en libros sagrados supuestamente descubiertos en templos orientales, o dictados por la voz de Dios a algún profeta inspirado [73]; otras que procuraban obtener una revelación personal por medio de un oráculo, un sueño, o una visión en estado de vigilia [74]; otras que buscaban la seguridad en el ritual, bien mediante la iniciación en uno o más de los a la sazón numerosos "mysteria", o bien empleando los servicios de un mago particular [75]. Hubo una demanda cada vez mayor de ocultismo, que es esencialmente un intento de apoderarse del Reino de los Cielos por medios materiales —se le ha descrito acertadamente como "la forma popular del trascendentalismo" [76]—. La filosofía siguió una senda paralela en un nivel superior. La mayor parte de las escuelas hacía mucho tiempo que habían dejado de valorar la verdad por sí misma [77], pero en la Epoca Imperial abandonan, con ciertas excepciones [78], toda pretensión de curiosidad desinteresada y se presentan francamente como tratantes en salvación. No es sólo que el filósofo concibe su sala de conferencias como un dispensario para almas en-

fermas [79]; en principio, esto no era nada nuevo. Pero el filósofo no es meramente un psiquiatra; es también, en palabras de Marco Aurelio, "una especie de sacerdote y ministro de los dioses" [80], y sus enseñanzas pretenden tener valor religioso más bien que científico. "El fin del platonismo", dice un observador cristiano del siglo II d. C., "es ver a Dios cara a cara" [81]. Y el pensamiento profano sólo se valoraba en la medida en que contribuía a tales fines. Séneca, por ejemplo, cita y aprueba la idea de que no deberíamos molestarnos en investigar cosas cuyo conocimiento no es ni posible ni útil, tales como la cusa de las mareas o el principio de la perspectiva [82]. En dichos como éste sentimos ya el clima intelectual de la Edad Media. Es el clima en que se desarrolló el Cristianismo; hizo posible el triunfo de la nueva religión, y dejó su huella en la doctrina cristiana [83]; pero no fue creado por los cristianos.

¿Qué fue, entonces, lo que lo creó? Una de las dificultades que impiden dar una respuesta a esta pregunta, en el momento presente, es la falta de un estudio comprensivo y equilibrado de todos los hechos relevantes que podrían ayudarnos a percibir la relación entre los árboles y el bosque. Tenemos brillantes estudios de muchos árboles individuales, aunque no de todos; pero del bosque, sólo tenemos apuntes impresionistas. Cuando aparezca el segundo volumen de la *Geschichte* de Nilsson [84], cuando Nock haya publicado sus esperadas Gifford Lectures sobre la Religión Helenística, y cuando Festugière haya completado la importante serie de estudios sobre la historia del pensamiento religioso equívocamente titulada *La Révélation d'Hermès Trismégiste* [85], el no especialista corriente, como yo, estará en mejores condiciones para adoptar una posición; entre tanto, lo mejor que puede hacer es abstenerse de juicios precipitados. Me gustaría, sin embargo, concluir diciendo una palabra sobre algunas de las razones que se han sugerido para explicar el fracaso del racionalismo griego.

Algunas se limitan meramente a replantear el problema que pretenden resolver. No sirve de nada que se nos diga que los griegos estaban en decadencia, o que la mente griega había sucumbido a la influencia oriental, si no se nos dice a la vez por qué ocurrió esto. Ambas afirmaciones pueden ser verdad en cierto sentido, aunque creo que los mejores especialistas de hoy día vacilarían en conceder a ninguna de ellas la aceptación sin reservas, tan al uso en el siglo pasado [86]. Pero aun en el caso de que sean verdad, tales afirmaciones tajantes no resuelven la cuestión mientras no se pongan en claro la

naturaleza y las causas de la supuesta degeneración. Tampoco me contentaré con aceptar el hecho del cruce racial como explicación suficiente de la misma mientras no esté bien establecido que las actitudes culturales se transmiten con el plasma germinal o que las razas cruzadas son necesariamente inferiores a las "puras" [87].

Si hemos de intentar respuestas más precisas, debemos tratar de asegurarnos de que cuadran en realidad con los hechos y no son dictadas únicamente por nuestros propios prejuicios. Esto no siempre se hace. Cuando un conocido erudito británico me asegura que "puede haber poca duda de que la ultraespecialización de la ciencia y el desarrollo de la instrucción popular en la Epoca Helenística condujeron a la decadencia de la actividad mental" [88], temo que está meramente proyectando al pasado su diagnóstico de determinados males contemporáneos. La clase de especialización que tenemos hoy día fue completamente desconocida para la ciencia griega en cualquier período, y algunos de los nombres más grandes en todos los períodos son los de no especialistas, como puede verse si se repasa una lista de las obras de Teofrasto o Eratóstenes, Posidonio, Galeno o Ptolomeo. La instrucción universal era igualmente desconocida: es mucho más fácil defender la tesis de que el pensamiento helenístico adoleció de falta de instrucción popular que de exceso de la misma.

Algunas de las explicaciones sociológicas favoritas tienen igualmente el inconveniente de no ajustarse a los hechos históricos [89]. Así la pérdida de la libertad política puede haber contribuído a desalentar la empresa intelectual; pero difícilmente pudo ser el factor determinante; porque la gran época del racionalismo, desde fines del siglo IV a fines del siglo III, no fue ciertamente una época de libertad política. Tampoco es muy fácil echar toda la culpa a la guerra y al empobrecimiento económico. Es verdad que hay alguna prueba de que tales condiciones favorecen efectivamente una tendencia creciente a la magia y a la adivinación [90] (ejemplos muy recientes son la boga del espiritismo durante y después de la Primera Guerra Mundial, y de la astrología durante y después de la Segunda) [91], y me inclino a creer que las circunstancias revueltas del siglo I a. C. contribuyeron a poner en marcha la retirada directa de la razón, y que las del siglo III d. C. contribuyeron a hacerla definitiva. Pero si ésta fuera la única fuerza operante, esperaríamos que los dos siglos intermedios —un período excepcionalmente largo de paz interior, seguridad

personal, y, en conjunto, gobierno satisfactorio— ofrecieran una marcha atrás de esta tendencia en lugar de su gradual acentuación.

Otros eruditos han puesto de relieve la quiebra *interna* del racionalismo griego. "Se consumió", dice Nilsson, "como se apaga un fuego por falta de combustible. Mientras la ciencia se acababa en estériles logomaquias y en compilaciones sin alma, la voluntad religiosa de creer cobró nueva vitalidad" [92]. En palabras de Festugière, "on avait trop discuté, on était las des mots. Il ne restait que la technique" [93]. El oído moderno percibe en esta descripción un tono familiar e inquietante, pero la descripción tiene en su apoyo una abundante documentación antigua. No obstante, si seguimos preguntando por qué faltaba combustible, ambos autores repiten la antigua respuesta de que la ciencia griega no había conseguido desarrollar el método experimental [94]. Y si preguntamos a su vez por qué no lo consiguió, suele decírsenos que el hábito mental griego era deductivo —respuesta que yo no encuentro muy ilustradora—. En este punto el análisis marxista ha atinado con una respuesta más hábil : no se desarrolló el experimento porque no existió una tecnología seria ; no existió una tecnología seria porque la mano de obra era barata ; la mano de obra era barata porque abundaban los esclavos [95]. De este modo, mediante una limpia cadena de inferencias, se muestra que la aparición de la concepción medieval del mundo depende de la institución de la esclavitud. Algunos de sus eslabones, sospecho, quizá necesiten probarse. Pero es una tarea para la que no estoy calificado. Me aventuraré, sin embargo, a hacer dos comentarios bastante obvios. Uno es que el argumento económico explica mejor el estancamiento de la mecánica después de Arquímedes que el estancamiento de la medicina después de Galeno o de la astronomía después de Ptolomeo. El otro es que la parálisis del pensamiento científico, en general, puede muy bien dar cuenta del aburrimiento y del descontento de los intelectuales, pero lo que no explica tan bien es la nueva actitud de las masas. La gran mayoría de los que se entregaron a la astrología o a la magia, la gran mayoría de los devotos del Mitraísmo o del Cristianismo, no eran evidentemente la clase de gentes a quienes el estancamiento de la ciencia afectaba de un modo *directo* y consciente, y encuentro difícil estar seguro de que su actitud religiosa habría sido fundamentalmente distinta aun en el caso de que algún científico hubiera transformado su vida económica inventando la máquina de vapor.

Si los historiadores futuros han de llegar a una explicación más

completa de lo que ocurrió, creo que, sin dejar de lado ni el factor intelectual ni el factor económico, tendrán que tomar en cuenta otra clase de motivo, menos consciente y menos ordenadamente racional. Ya he indicado que detrás de la aceptación del determinismo astral había, entre otras cosas, el miedo a la libertad, la huída inconsciente frente a la pesada carga de elección individual que la sociedad abierta impone a sus miembros. Si tal motivo se acepta como una *vera causa* (y hoy día hay pruebas bastante fuertes de que es una *vera causa*) [96], podemos adivinar su eficacia en bastantes sectores. Podemos adivinarla en la conversión de la especulación filosófica en dogma cuasi-religioso que proveía al individuo de una regla de vida incambiable; en el temor de una investigación inconveniente, expresado incluso por un Cleantes o por un Epicuro; después, y en un nivel más popular, en la demanda de un profeta o de una escritura, y más generalmente en la reverencia patética por la palabra escrita, característica de los últimos tiempos romanos y de los tiempos medievales, una disposición, como dice Nock, "a aceptar afirmaciones porque estaban en los libros, o incluso porque se decía que estaban en los libros" [97].

Cuando un pueblo ha avanzado tanto en la dirección de una sociedad abierta como lo habían hecho los griegos hacia el siglo III a. C., esta clase de retirada no acontece rápida ni uniformemente. No es tampoco fácil para el individuo. Por rehusar la responsabilidad en cualquier esfera que sea, hay que pagar siempre un precio, generalmente en forma de neurosis. Y podemos hallar pruebas subordinadas de que el miedo a la libertad no es una mera frase, en el aumento de ansiedades irracionales y en las impresionantes manifestaciones de un sentimiento neurótico de culpabilidad observables en las últimas etapas de la retirada [98]. Estas cosas no eran nuevas en la experiencia religiosa de los griegos: las encontramos ya al estudiar la Epoca Arcaica. Pero los siglos de racionalismo habían debilitado su influencia social, y, por tanto, indirectamente, su poder sobre el individuo. Ahora aparecen en formas nuevas y con una nueva intensidad. No puedo examinar aquí la documentación; pero podemos de alguna manera medir el cambio operado comparando el "Hombre Supersticioso" de Teofrasto, que apenas es más que un observador anticuado de tabús tradicionales con la idea que Plutarco se forja del hombre supersticioso como uno que "se sienta en una plaza pública, vestido de saco y de harapos repugnantes, o se revuelca desnudo en el fango, proclamando lo que él llama sus pecados" [99]. La pintura de

neurosis religiosa trazada por Plutarco puede amplificarse con otras muchas fuentes: son documentos individuales impresionantes el retrato que Luciano nos pinta de Peregrino, que de sus pecados se convirtió primero al Cristianismo, más tarde a la filosofía pagana, y, después de un suicidio espectacular, vino a ser un santo pagano milagroso [100], y el autorretrato de otro neurótico interesante, Elio Arístides [101]. La presencia de una ansiedad difusa entre las masas se muestra además claramente, no sólo en el renunciamiento del temor al castigo después de la muerte [102], sino en los terrores más inmediatos que nos revelan oraciones y amuletos llegados hasta nosotros [103]. Paganos y cristianos por igual pedían protección, a fines de la Epoca Imperial, contra peligros invisibles —contra el mal de ojo y la posesión demoníaca, contra "el demonio engañador" o "el perro sin cabeza"— [104]. Un amuleto promete protección "contra toda malignidad de pesadillas o de seres en el aire"; otro, "contra enemigos, acusadores, ladrones, terrores y apariciones en sueños"; un tercero —cristiano— contra "espíritus inmundos" que se ocultan debajo de la cama o en las vigas del techo o en el basurero [105]. El Retorno a lo Irracional fue, como puede verse por estos ejemplos, bastante completo.

Aquí debo dejar el problema. Pero no terminaré este libro sin hacer una confesión más. De intento he sido parco en el empleo de paralelos modernos, porque sé que tales paralelos tanto pueden confundir como ilustrar [106]. Pero lo mismo que un hombre no puede escapar de su propia sombra, ninguna generación puede pronunciar un juicio sobre los problemas de la historia sin referencia, consciente o inconsciente, a sus propios problemas. Y no pretenderé ocultar al lector que, al escribir estos capítulos, y especialmente este último, he pensado constantemente en nuestra propia situación. Nosotros también hemos sido testigos de la lenta desintegración de un conglomerado heredado, que comenzó entre la clase educada, pero que ahora en casi todas partes afecta a las masas; esta desintegración, sin embargo, está todavía muy lejos de ser completa. Nosotros también hemos experimentado una gran época de racionalismo, marcada por adelantos científicos más allá de todo lo que en épocas anteriores se hubiese creído posible, y que ha enfrentado a la humanidad con la esperanza de una sociedad más abierta que ninguna otra que jamás haya conocido. Y en los últimos cuarenta años hemos experimentado asimismo algo más: los síntomas inequívocos de un retraimiento ante esa perspectiva. Se diría que, en palabras usadas recientemente por

André Malraux, "la civilización occidental ha empezado a dudar de sus propias credenciales" [107].

¿Qué significan este retraimiento y esta duda? ¿Es la vacilación que precede al salto, o el comienzo de pánico fugitivo? No lo sé. Sobre una cuestión de tal naturaleza, un simple profesor de griego no es quien para opinar. Pero puede hacer una cosa. Puede recordar a sus lectores que otra vez en la historia un pueblo cabalgó hacia ese mismo salto, cabalgó hacia él y rehusó darlo. Y puede rogar a sus lectores que examinen todas las circunstancias de esa negativa.

¿Fue el caballo el que se negó, o el jinete? Esta es en realidad la cuestión crucial. Personalmente, creo que fue el caballo, en otras palabras, los elementos irracionales de la naturaleza humana que gobiernan sin nuestro conocimiento una parte tan grande de nuestra conducta y una parte tan grande de lo que creemos nuestro pensamiento. Y si tengo razón en esto, puedo ver en este hecho razones para esperar. Como confío haber mostrado en estos capítulos, los hombres que crearon el primer racionalismo europeo no fueron nunca —hasta la Epoca Helenística— "meros" racionalistas, es decir, fueron profunda e imaginativamente conscientes del poder, el misterio y el peligro de lo Irracional. Pero sólo podían describir lo que acontecía por debajo del umbral de la conciencia en lenguaje mitológico o simbólico; no tenían instrumento alguno para entenderlo, menos aún para controlarlo, y en la Epoca Helenística muchos de ellos cometieron el error fatal de creer que podían ignorarlo. El hombre moderno, por el contrario, está empezando a adquirir ese instrumento. Está todavía muy lejos de ser perfecto, y no siempre se le maneja con habilidad; en muchos campos, incluso en el de la historia [108], sus posibilidades y sus limitaciones están aún por probar. No obstante, parece ofrecer esperanzas de que, si lo usamos sabiamente, llegaremos por fin a comprender mejor a nuestro caballo; de que, comprendiéndolo mejor, podremos, mediante un entrenamiento mejor, vencer su miedo, y de que, venciendo el miedo, caballo y jinete darán un día ese salto decisivo, y lo darán con éxito.

## Notas al capítulo VIII

1 Una sociedad completamente «abierta» sería, tal como yo entiendo el término, una sociedad cuyos modos de conducta estuvieran enteramente determinados por una elección racional entre las alternativas posibles, y cuyas adaptaciones fueran todas ellas conscientes y deliberadas (en contraste con la sociedad completamente «cerrada», en la que toda adaptación sería inconsciente, y nadie tendría jamás conciencia de hacer una elección). Tal sociedad no ha existido nunca y nunca existirá, pero puede ser conveniente hablar de sociedades relativamente cerradas y de sociedades relativamente abiertas, y podemos pensar, en términos generales, en la historia de la civilización como la historia de un movimiento que parte del primer tipo y se dirige en general hacia el segundo. Cf. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (London, 1945), y el trabajo de Auden citado abajo. Sobre la novedad de la situación del siglo III, v. Bevan, *Stoics and Sceptics*, 23 ss.

2 W. H. Auden, «Criticism in a Mass Society», *The Mint*, 2 (1948), 4. Cf. también Walter Lippmann, *A Preface to Morals*, 106 ss., sobre «el peso de la originalidad».

3 V. págs. 224 y s.

4 Aristóteles, *E.N.* 1177 24-1178a 2. Cf. fr. 61: el hombre es «quasi mortalis deus».

5 *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Arnim (citado a partir de aquí *SVF*), I.146: Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ὁ Στωικὸς ἔφη... δεῖν... ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νῷ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν. Dios mismo es «la recta razón que penetra todas las cosas» (Dióg. Laerc. 7.88, cf. *SVF* I.160-162). Había precedentes de esta concepción en la especulación anterior (cf., p. ej., Diógenes de Apolonia, fr. 5); pero ahora aparecía por primera vez como el fundamento de una teoría sistemática de la vida humana.

6 Epicuro, *Epist.* 3.135: ζεσεις δὲ ὡς ἐν ἀνθρώποις. Cf. también *Sent. Vat.* 33; Eliano, *V.H.* 4.13 (=fr. 602 Usener); y Lucr. 3.322.

7 Aristóteles, *Met.* 1072 14: διαγωγὴ δ'ἐστὶν οἵα ἡ ἀπίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν.

8 Cap. III, págs. 83 y s.; IV, pág. 117.

9 Cf. también Jaeger, *Aristotle*, 159 ss., 240 s., 396 s.; Boyancé, *Culte des Muses*, 185 ss.

10 Cic., *Acad. Post.* 1.38=*SVF* I.199.

11 Unidad de la ψυχή, *SFV* II.823, etc. Zenón definía el πάθος como «una perturbación irracional y *no natural* de la mente» (*SFV* I.205). Crisipo fué más lejos, identificando de hecho las πάθη con juicios erróneos: *SFV* III.456, 461, Χρύσιππος μέν... ἀποδεικνύναι πειρᾶται, κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη. Ζήνων δ'οὐ τάς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τάς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολάς καί χύσεις, ἐπάρσεις τε καί πτώσεις τῆς ψυχὴς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη.

12 *SVF* III.444: «Stoici affectus omnes, quorum impulsu animus commovetur, ex homine tollunt, cupiditatem, laetitiam, metum, moestitiam... Haec quattuor morbos vocant, non tam natura insitos quam prava opinione susceptos: et idcirco eos censent extirpari posse radicitus, si bonorum malorumque opinio falsa tollatur.» La caracterización del Sabio es de Tarn (*Hellenistic Civilisation*, 273).

13 Cf. la interesante discusión de Bevan, *op. cit.*, 66 ss.

14 En su περὶ παθῶν, en el que se inspiró Galeno en su tratado *de placitis Hippocratis et Platonis*. Cf. Pohlenz, *NJbb, Supp.* 24 (1898), 537 ss., y

*Die Stoa,* I.89 ss.; Reinhardt, *Poseidonios,* 263 ss.; Edelstein, *AJP* 47 (1936), 305 ss. Al parecer, la falsa unidad de la psicología de Zenón había sido ya modificada por Panecio (Cicerón, *Off.* I.101), pero Posidonio llevó la revisión mucho más lejos.

15 Un tratado de Galeno recientemente recuperado, en el que la mayor parte del material parece tomado de Posidonio, desarrolla con alguna amplitud este argumento, citando las diferencias de carácter observables en los niños y en los animales: v. R. Walzer, «New Light on Galen's Moral Philosophy», *CQ* 43 (1949), 82 ss.

16 Galeno, ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν κτλ, p. 78.8 ss. Müller: οὐ τοίνυν οὐδὲ Ποσειδωνίῳ δοκεῖ τὴν κακίαν ἔξωθεν ἐπεισιέναι τοῖς ἀνθρώποις οὐδεμίαν ἔχουσαν ῥίζαν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, ὅθεν ὁρμωμένη βλαστάνει τε καί αὐξάνετα, ἀλλ' αὐτὸ τοὐναντίον. και γάρ οὖν καί τῆς κακίας ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σπέρμα, και δεόμεθα πάντες οὐχ οὕτω τοῦ φεύγειν τοὺς πονηροὺς ὡς τοῦ διώκειν τοὺς καθαρίσοντάς τε καὶ κωλύσοντας ἡμῶν τὴν αὔξησιν τῆς κακίας. Cf. *plac. Hipp. et Plat.*, pp. 436.7. Müller: en su tratamiento (θεραπεία) de las pasiones Posidonio seguía a Platón, no a Crisipo. Es interesante constatar que el conflicto interior de la Medea de Eurípides, en el cual el poeta del siglo v había expresado su protesta contra las crudezas de la psicología racionalista (Cap. VI, p. 176), desempeñó también un papel en esta controversia, siendo citado —cosa extraña— por ambas partes (Galeno, *plac. Hipp. et Plat.*, p. 342 Müller; *ibíd.*, p. 382=*SVF* III.473 *ad fin.*)

17 Cf. Epicuro, *Epist.* 1.81 s.; Sexto Emp. *Pyrrh. Hyp.* 1.29.

18 Séneca, *Epist.* 89.8: nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus. Cf. el epicúreo Pap. Herc. 1251, col. xiii.6: φιλοσοφίας δι' ἧς μόνης ἔστιν ὀρθοπραγεῖν.

19 Cf. Filomedo, *de dis* III, fr. 84 Diels=Usener, *Epicurea* fr. 386: el sabio πειρᾶται συνεγγίζειν αὐτῇ (es decir, el carácter divino) καὶ καθαπερει γλίχεται θιγεῖν καὶ συνεῖναι.

20 Festugière, *Le Dieu cosmique,* xii s,; *Epicure et ses dieux,* 95 ss. Contra la idea de que el estoicismo primitivo representa una intrusión del «misticismo oriental» en el pensamiento griego, v. *Le Dieu cosmique,* 266, n. 1, y Bevan, *op. cit.,* 10 ss. La relación general entre filosofía y religión en esta época está bien expuesta por Wendland, *Die Hellenisch-römisch Kultur,* 106 ss.

21 De Pirrón se dice que desempeñó un sumo sacerdocio (Diég. Laerc. 9.64).

22 *CVF* I.1.146, 264-267.

23 *SVF* II.1076.

24 Crisipo, *ibíd.* Una alegorización parecida se atribuye al platónico Jenócrates (Aetuis, 1.7.30=Jen. fr. 15 Heinze).

25 Cf. W. Schubart, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus»*, *Der Alte Orient* (1937), 22 ss.; M. Pohlenz, «Kleanthes' Zeus-hymnus», *Hermes,* 75 (1940), especialmente 122 s. Festugière nos ha dado un comentario luminoso sobre el himno de Cleantes (*Le Dieu cosmique,* 310 ss.).

26 Filodemo *de pietate,* pp. 126-128 Gomperz=Usener, *Epicurea,* frs. 12, 13, 169, 387. Cf. Festugière, *Epicure et ses dieux,* 86 ss.

27 ἀνυ]πέρβλτον ἀ[σέβει]ὰν, Filod., *ibíd.* p. 112. Para Platón, cf. Cap. VII, p. 205. Epicuro aceptó la primera y la tercera proposión básica de *Leyes* X, pero rechazó la segunda, la creencia en la cual le parecía una fuente de desgracia para la humanidad.

28 Epicuro, *apud* Sen. *Epist.* 29.10. Séneca añade: idem hoc omnes tibi conclamabunt, Peripatetici, Academici, Stoici, Cynici.

29 Hasta fines del siglo v, los epitafios griegos rara vez incluyen manifestación alguna sobre la suerte de los muertos; cuando lo hacen, hablan casi

siempre en términos del Hades homérico (sobre la excepción más impresionante, el epitafio de Potidea, v. Cap. V, n. 112. En el siglo IV empiezan a aparecer esperanzas de una inmortalidad personal, expresadas a veces en un lenguaje que hace pensar en una posible influencia de Eleusis, y se hacen algo menos raras en la Epoca Helenística, pero presentan pocas trazas de estar fundadas en doctrinas religiosas específicas. No se alude nunca a la reencarnación (Cumont, *Lux Perpetua*, 206). Los epitafios explícitamente escépticos parecen empezar con los intelectuales alejandrinos. Pero un hombre como Calímaco podía explotar indistintamente el punto de vista convencional (*Epigr.* 4 Mein.), el optimista (*Epigr.* 10), o en escéptico (*Epigr.* 13). En conjunto, no hay nada en nuestra documentación que contradiga la afirmación de Aristóteles de que la mayor parte consideran la mortalidad o la inmortalidad del alma como una cuestión abierta (*Soph. Elench.* 176b 16). Sobre la cuestión en conjunto v. Festugière, *L'Idéal rel. des grecs*, Pt. II, cap. v, y R. Lattimore, «Themes in Greek and Latin Epitaphs», *Illinois Studies*, 28 (1942).

30 Cf. el cauto veredicto de Schubart (*loc. cit.*, II): «Escapa a todo juicio el saber cuándo en estas expresiones hay verdadera fe y cuándo se trata únicamente de un bello giro retórico.»

31 Ateneo, 253D=Powell, *Collectanea Alexandrina*, p. 173. La fecha no es del todo segura, probablemente 290 a. C.

32 ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοί,
ἢ οὐκ ἔχουσιν ὦτα,
ἢ οὐκ εἴσιν, ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἕν,
σὲ δὲ παρόνθ' ὁρῶμεν,
οὐ ξύλινον οὐδὲ λιθινον, ἀλλ' ἀληθινόν.

No comprendo cómo Rostovtzoff puede decir en su Ingersoll Lecture («The Mentality of the Hellenistic World and the After-Life», Harvard Divinity School *Bulletin*, 1938-1939) que aquí no hay «blasfemia ni ἀσέβεια alguna, si emplea estos términos en el sentido griego tradicional. Y, ¿cómo sabe que el himno es «una eclosión de sentimiento religioso sincero»? No era ése el parecer del historiador contemporáneo Democares (*apud* Aten. 253 A) y no encuentro en el texto nada que lo sugiera. Es de presumir que el himno se escribió por encargo (sobre la actitud de Demetrio, v. Tarn, *Antigonos Gonatas*, 90 s.), y bien pudo ser compuesto en el espíritu con que Demóstenes aconsejó a la Asamblea «que reconociera a Alejandro como hijo de Zeus, o de Poseidón, si así lo prefería él». ¿Es Demetrio hijo de Poseidón y de Afrodita? Ciertamente —¿por qué no?—, con tal que lo pruebe trayendo la paz y entendiéndoselas con esos etolios.

33 Aten. 253F (¿de Duris o de Democares?): ταῦτ' ᾖδον οἱ Μαραθωνομάχαι οὐ δημοσίᾳ μόνον ἀλλὰ καὶ κατ' οἰκίαν.

34 No somos los únicos en esto. El siglo v, con la aprobación de Delfos, «heroizaba» a sus grandes atletas, y ocasionalmente a sus grandes hombres, presumiblemente en respuesta a la demanda popular: no lo hacía, sin embargo, antes de su muerte. Es posible que cierta tendencia a esta clase de cosas haya existido en todos los tiempos y lugares, pero un sobrenaturalismo serio la mantiene dentro de límites relativamente razonables. Los honores tributados a Brasidas palidecen ante los de casi cualquier rey helenístico, y Hitler estuvo más cerca de ser un dios que ningún conquistador del período cristiano.

35 Al parecer, una vez establecido el hábito, los honores divinos eran ofrecidos muchas veces espontáneamente, incluso por griegos, y en algunos casos con auténtico embarazo de los favorecidos, como en el de Antígono Gonatas, que al oírse llamar un dios replicó secamente: «El hombre que

vacía mi orinal no se ha percatado de ello» (Plut. *Is. et Os.* 24, 360CD).

36 No sólo se adoraba a los reyes, sino también a los benefactores particulares, a veces incluso en vida de los mismos (Tarn, *Hellenistic Age*, 48 s.). Y la costumbre de los epicúreos de referirse a su fundador como a un dios (Lucr. 5.8, deus elle fuit, Cic. *Tusc.* 1.48, eumque venerantur tu deum) tenía sus raíces en este mismo hábito de mente —¿no era Epicuro un εὐεργέτης mayor que cualquier rey?—. Platón también, si no recibió de hecho honores divinos después de su muerte (Cp. VII, n. 9), era tenido ya en tiempos de su sobrino por hijo de Apolo (Dióg. Laerc. 3.2). Estos hechos me parecen contradecir la opinión de W. S. Ferguson (*Amer. Hist. Rev.* 18, 1912-1913, 29 ss.) de que el culto helenístico al gobernante era esencialmente aparato político y nada más, siendo el elemento religioso meramente formal. En el caso de los gobernantes la reverencia hacia el εὐεργέτης o σωτήρ se reforzaba sin duda, consciente o inconscientemente, por el antiguo sentido de un «*mana* real» (cf. Weinreich, NJbb 1926, 648 s.), del que a su vez puede pensarse que descansaba sobre una identificación inconsciente del rey con el padre.

37 Nilsson, *Greek Piety* (trad. inglesa, 1948), 86. Para la profunda impresión que dejaban en las mentes de los hombres, a fines del siglo IV, los acontecimientos revolucionarios imprevisibles, v. las sorprendentes palabras de Demetrio Faléreo *apud* Polib. 29.21, y la observación de Epicuro de que οἱ πολλοί creen que la τύχη es una diosa (*Epist.* 3.134). Un ejemplo temprano de culto efectivo es la consagración de Timoleon de un altar a Αὐτοματία (Plut. *Timol.* 36, *qua quist rat.* 11, 542E). Esta clase de Poder impersonal, moralmente neutral, con el que tanto jugó la Comedia Nueva, cf. Stob. *Ecl.* 1.6, no es lo mismo que la «suerte» de un individuo o de una ciudad; esta «suerte tiene raíces más antiguas» (cf. cap. II, notas 79 y 80). Toda esta cuestión se encontrará en Wilamowitz, *Glaube*, II.298-309.

38 A. Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, 443. Cf. Wilamowitz, *Glaube*, II.271: «El dicho de Eurípides, νόμῳ καὶ θεοὺς ἡγούμεθα, se ha convertido en verdad total.»

39 Sobre las primeras fases de esta evolución, v. Nilsson, Gesch. I.760 ss.; y sobre su importancia para el período helenístico, Festugière, *Epicure et ses dieux*, 19.

40 A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, 6.

41 El libro clásico sobre los clubs helenísticos es el de F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*. Para una relación breve en inglés sobre los mismos, v. M. N. Tod, *Sidelights on Greek History*, conferencia III. Grazia, *The Political Community*, 144 ss., hace resaltar bien la función psicológica de tales asociaciones en una sociedad donde se han roto los lazos tradicionales.

42 En este breve bosquejo no he tenido en cuenta la situación en el Oriente recién helenizado, donde los griegos inmigrantes encontraban cultos locales sólidamente implantados a dioses griegos, a quienes debidamente rendían pleitesía, a veces bajo nombres griegos. En las tierras de antigua cultura griega, la influencia oriental era todavía relativamente escasa; más al Oriente, las formas de culto griegas y orientales co-existían, sin hostilidad, pero al parecer sin ningún intento serio de sincretismo todavía. (cf. Schubart. *loc. cit.*, 5 s.).

43 Dittenberger, *Syll.* 894 (262/3 d. C.).

44 *IG* VII.53 (siglo IV d. C.).

45 Cf. Festugière et Fabre, *Monde gréco-romain*, II.86.

46 Matthew Arnold a Grant Duff, 22 de agosto, 1879: «Pero cada vez me percato más y más de la extrema lentitud de las cosas; y aunque todos

estemos dispuestos a pensar que todo cambiará en el curso de nuestra vida, no sucede así.»

[47] Esto no es negar el hecho de que hubo una oposición acre y organizada a la cristianización del Imperio. Pero vino de una pequeña clase de intelectuales helenizantes, apoyada por un grupo activo de senadores de mentalidad conservadora, más bien que de las masas. Sobre toda esta cuestión, v. J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg, 1920).

[48] Para la boga del escepticismo entre el populacho romano, cf., por ej., Cic. *Tusc.* 1.48: quae est anus tam delira quae timeat ista?; Juv. 2.194 ss.: esse aliquid Manes, et subterranea regna... nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lavantur; Sén. *Epist.* 24.18: nemo tam puer est ut Cerberum timeat, etc. No obstante, las afirmaciones retóricas de esta clase no deben tomarse demasiado literalmente (cf. W. Kroll, «Die Religiosität in der Zeit Ciceros», *NJbb* 1928, 514 ss.). Tenemos, por otro lado, el testimonio expreso de Luciano, *de Luctu.*

[49] En los párrafos siguientes estoy en deuda especialmente con Festugière, *L'Astrologie et les sciences occultes* (=*La Révélation d'Hermes Trismégiste,* I Paris, 1944), que es con mucho la mejor introducción al ocultismo antiguo en su conjunto. Para la astrología, v. también Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* y la excelente explicación breve en H. Gressmann, *Die Hellenistiche Gestirnreligion.*

[50] Murray, *Five Stages of Greek Religión,* Cap. IV.

[51] Herod. 2.82.1. No es del todo seguro que se trate de una alusión a la astrología.

[52] Cic. *Div.* 2.87: Eudoxus... sic opinatur, id quod scriptum reliquit, Chaldaeis in praedictione et in notatione cuiusque vitae ex natali die minime esse credendum. Platón también la rechaza, por lo menos implícitamente, en *Timeo* 40CD; el pasaje se entendió en la antigüedad tardía como una referencia específica a la astrología (v. Taylor sobre 40DI), pero es posible pensase sólo en la idea tradicional griega de los eclipses como portentos. De otros autores griegos del siglo IV, es probable que Ctesias supiera algo de astrología, y hay una ligera indicación de que también pudo estar en este caso Demócrito (W. Capelle, *Hermes,* 60, 1952, 373 ss.).

[53] Las almas de los no nacidos reciben los caracteres de los dioses a quienes «siguen» (252CD), y estos doce θεοί ἄρχοντες parecen estar emplazados en los doce signos del Zodíaco (247A) con los que los ha asociado Eudoxo, aunque Platón no lo dice expresamente. Pero Platón, a diferencia de los astrólogos, tiene cuidado de salvaguardar el libre albedrío. Cf. Bidez, *Eos,* 60 ss., y Festugière, *Rev. de Phil.* 21 (1947), 24 ss. Estoy de acuerdo con el último en que la «astrología» en este pasaje no es más que una pieza de decoración imaginativa. Es significativo que Teofrasto (*apud* Proclo, *in Tim.* III.151.1 ss.) hable todavía de la astrología como si fuera un arte puramente extranjero (puede razonablemente ponerse en duda que sintiera por ella toda la admiración que le atribuye Proclo).

[54] Festugière, *L'Astrologie,* 76 ss. Riess, *Philologus,* Supp.-Band 6 (1892), 327 ss., recogió algunos de los fragmentos de la obra de «Nechepso», que ha sido llamada «la Biblia del astrólogo».

[55] Catón incluye a los «Chaldaei» entre la morralla que el granjero no debe consultar (*de agri cultura* 5.4). Un poco después, el año 139 a. C., fueron expulsados de Roma por primera vez, aunque no por última (Val. Max. 1.3.3). Al siglo siguiente estaban de vuelta, y entonces contaban entre sus clientes no sólo granjeros, sino senadores.

[56] Epicuro, *Epist.* 1.76 ss., 2.85 ss. (cf. Festugière, *Epicure et ses dieux,*

102 ss.). Una frase de 1.79 parece un aviso específico contra los astrólogos (Bailey, *ad. loc.*).

57 Diógenes de Seleucia, llamado «el babilonio», que murió *ca.* 152 a. C. Según Cicerón (*div.* 2.90) admitía algunas, pero no todas las pretensiones de la astrología. Los estoicos primitivos no habían creído quizá necesario expresar ningún parecer sobre ella, ya que Cicerón dice de modo definitivo que Panecio (el sucesor inmediato de Diógenes) era el único estoico que *rechazaba* la astrología (*ibíd.*, 2.88), y Diógenes es el único que cita a favor de la misma. V., no obstante, *SVF* II.954, que parece dar a entender que Crisipo creía en los horóscopos.

58 Cleantes pensaba que Aristarco debía ser procesado (como Anaxágoras antes que él y Galileo después de él) por ἀσέβεια (Plut. *de facie* 6, 923=*SVF* I. 500). En el siglo III esto ya no era posible; pero parece probable que el prejuicio teológico tuvo alguna parte en asegurar la derrota del heliocentrismo. Cf. el honor que inspira al pletórico Dercílides, *apud* Theón de Esmirna, p. 200.7 Hiller.

59 Cicerón, *div.* 2.87-99; Plot. *En.* 2.3 y 2 9.13. A los astrólogos les encantó el doloroso fin de Plotino, que interpretaron como el castigo merecido de su blasfema falta de respeto por las estrellas.

60 V. M. Wellmann, «Die Φυσικά des Bolos», *Abh. Berl. Akad.*, phil.-hist. Kl., 1928; W. Kroll, «Bolos und Demokritos», *Hermes*, 69 (1934), 228 ss.; y Festugière, *L'Astrologie*, 169 ss., 222 ss.

61 Por eso Epicuro creía mejor incluso seguir la religión popular que ser un esclavo de la εἱμαρμένη astral, ya que la última ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην (*Epist.* 3.134). Los astrólogos ortodoxos hacían hincapié en la futilidad de la oración; cf. Vetio Valente, 5.9; 6 procem.; 6.1 Kroll.

62 Cf. Ap. II., también *PGM* i.214, xiii.612, y A. D. Nock, *Conversion*, 202, 288 s.

63 *SVF* II.473 *init*, Crisipo sostenía que por virtud del πνεῦμα que todo lo penetra, συμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν. Cf. también II.912. Esto no es, desde luego, lo mismo que la doctrina de las «simpatías» ocultas específicas; pero probablemente facilitó a los hombres educados el aceptar estas últimas.

64 Festugière, *op. cit.*, 199. De aquí la observación de Nilsson de que «la Antigüedad no podía distinguir entre poderes naturales y poderes ocultos» (*Greek Piety*, 105). Pero los fines y los métodos de Aristóteles y de sus discípulos son tan distintos de los de los ocultistas como la ciencia lo es de la superstición (cf. Festugière, 189 ss.).

65 Hace una generación era moda, iniciada por Schmekel en su *Philosophie der mittleren Stoa*, atribuir a Posidonio casi todas las tendencias «místicas», «ultramundanas» u «orientalizantes» que parecían en el pensamiento greco-romano tardío. Estas exageraciones fueron expuestas por R. M. Jones en una valiosa serie de artículos publicados en *CP* (1918, 1923, 1926, 1932). Para una exposición más cauta del pensamiento de Posidonio, v. L. Edelstein, *AJP*. 57 (1936), 286 ss. Edelstein no encuentra en los fragmentos *atestiguados* prueba alguna de que Posidonio fuera un orientalizante ni un hombre de profundos sentimientos religiosos. Pero sigue siendo verdad que su dualismo se ajustaba a las tendencias religiosas de la nueva época.

66 Sobre el significado de esta revolución en el interior de la Academia, v. O. Gigan, «Zur Geschichte der sog. Neuen Akademie», *Museum Helveticum*, I (1944), 47 ss.

67 «Sus secuaces formaron una iglesia más bien que una escuela, una orden religiosa y no una academia científica», Cumont, *After Life in Roman Paganism*, 23. Un buen cuadro general del neopitagorismo puede encontrarse

en el artículo de Festugière, *REG* 50 (1937), 470 ss. (cf. también su *L'Idéal religieux des Grecs*, Pt. I, cap. v). Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, atribuye al neopitagorismo una amplia influencia sobre las ideas escatológicas populares; pero cf. las dudas expresadas en la recensión de Nock, *AJA* 50 (1946), 140 ss., especialmente 152 ss.

68 Cf. Diog. Laerc. 8.27, y la primera pregunta del catecismo pitagórico, τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος καὶ σελήνη. (Iamb. *vit. Pyth.* 82 = Diels, *Vorsokr.* 58 C 4), con el comentario de Delatte, *Etudes sur la litt. pyth.*, 274 ss.; también Boyancé *REG* 54 (1941), 146 ss. y Gigon, *Ursprung*, 146, 149 s. No estoy seguro de que estas viejas creencias pitagóricas se deban necesariamente a la influencia irania. Tales fantasías parecen haberse originado independientemente en muchas partes del mundo.

69 Esto fue recalcado especialmente por Wellmann (*op cit.*, supra n. 60). Wellmann consideraba a Bolo mismo como un neopitagórico (siguiendo a Suidas), lo cual parece erróneo (cf. Kroll, *loc. cit.*, 231); pero evidentemente hombres como Nigidio Fígulo fueron influídos por él.

70 Nigidio Fígulo, figura principal del renacimiento pitagórico, no sólo escribió sobre sueños (fr. 82), y citó la sabiduría de los Magos (fr. 67), sino que fue considerado como un ocultista practicante que habia descubierto un tesoro escondido sirviéndose de muchachos mediums (Apul. *Apol.* 42). De Vatinio, que «se llamaba a sí mismo pitagórico», y Apio Claudio Pulcher, que probablemente pertenecía al mismo grupo, dice Cicerón que practicaron la nigromancia (*in Vat.* 14; *Tuso.* 1.37; *div.* 1.132). Y Varrón parece haber atribuído al propio Pitágoras nigromancia o hidromancia, sin duda apoyándose en escritos apócrifos neopitagóricos (Aug. *Civ. Dei.* 7.35). El Profesor Nock se inclina a asignar a los neopitagóricos una parte importante en la sistematización de la teoría mágica, así como en su práctica (*J. Eg.* Arch. 15, 1929, 227 s.).

71 La reacción romántica contra la teología natural ha sido bien caracterizada por Cristopher Dawson, *Religion and Culture*, 10 ss. Sus rasgos típicos son: *a*) la insistencia en la trascendencia, frente a una teología que, en las palabras de Brake, «llama 'Dios' al Príncipe de este mundo»; *b*) la insistencia en la realidad del mal y en el «sêntimiento trágico de la vida», contra el optimismo insensible del siglo XVIII; *c*) la insistencia en que la religión está arraigada en el sentimiento y en la imaginación, no en la razón, que abrió el camino a una comprensión más honda de la experiencia religiosa, pero también a un renacimiento del ocultismo y a un respeto supersticioso por «la Sabiduría del Oriente». La nueva tendencia del pensamiento religioso que empezó en el siglo I a. C., podría describirse exactamente en los mismos términos.

72 En los primeros siglos del Imperio persistieron uno junto a otro monismo y dualismo, «optimismo cósmico» y «pesimismo cósmico» —ambos se encuentran, por ejemplo, en los *Hermetica*— y sólo poco a poco fue predominando el segundo. Plotino, a la vez que critica acremente el monismo extremo de los estoicos y el dualismo extremo de Numenio y de los gnósticos, se esfuerza por construir un sistema que haga justicia a las dos tendencias. El cielo estrellado es todavía para el Emperador Juliano un objeto de adoración profundamente sincera: cf. *orat.* 5 130CD, donde cuenta cómo la experiencia de un paseo bajo las estrellas le sumergió en su adolescencia en un estado de abstracción extática.

73 Cf. Festugière, *L'Astrologie*, Cap. IX.

74 Cf. Nock, «A Vision of Mandulis Aion», *Harv. Theol. Rev.* 27 (1934) 53 ss.; y Festugière, *op. cit.* 45 ss., donde se traducen y discuten un cierto número de textos interesantes.

75 La teurgia fue primariamente una técnica para alcanzar la salvación

por medios mágicos; v. Ap. IIte. Y lo mismo puede decirse de algunos de los rituales conservados en los papiros mágicos, tales como la famosa «receta de inmortalidad» (*PGM* iv. 475 ss.). Cf. Nock, «Greek Magical Papyri», *J. Eg. Arch.* 15 (1929), 230 ss.; Festugière, *L'Idéal religieux,* 281 ss.; Nilsson, «Die Religion in der gr. Zauberpapyri», *Bull. Soc. Roy. des Lettres de Lund,* 1947-1948, ii.59 ss.

76 Nilsson, *Greek Piety,* 150. El ocultismo, añadiría yo, debe distinguirse de la magia descrita por los antropólogos, que es precientífica, prefilosófica, y quizá prerreligiosa, mientras que el ocultismo es una pseudociencia o sistema de pseudociencias, apoyado a menudo por una filosofía irracionalista, y que explota siempre material desintegrado de religiones preexistentes. Desde luego, debe distinguirse también el ocultismo de la disciplina moderna de la investigación psíquica, que intenta eliminarlo sometiendo los fenómenos supuestamente «ocultos» a un escrutinio racional, ya para dejar establecido de este modo su carácter subjetivo, ya para integrarlos al cuerpo general del conocimiento científico.

77 Epicuro era particularmente franco al exponer su desprecio por la cultura (fr. 163 Us., παιδείαν πᾶσαν φεῦγε, cf. Cic. *fin.* 1.71=fr. 227), y también por la ciencia, en la medida en que no promueve la ἀταραξία (*Epist.* 1.79, 2.85; Κύριαι Δόξαι, 11). A mi parecer el Profesor Farrington se equivoca por completo al convertirlo en representante del espíritu científico, en contraste con los estoicos «reaccionarios». Pero el estoicismo era también generalmente indiferente a la investigación, excepto en la medida en que ésta confirmaba los dogmas estoicos, y estaba dispuesto a suprimirla cuando estaba en conflicto con ellos (n. 58).

78 Plotino es la excepción más destacada. Organizó su enseñanza sobre la base de una especie de sistema de seminario, con discusión libre (Porf. *vit. Plot.* 13); reconocía el valor de la música y de las matemáticas como una preparación para la filosofía (*En.* 1.3.1, 1.3.3), y se dice de él que era muy versado en estas materias, así como en la mecánica y en la óptica, aunque no daba lecciones sobre ellas (*vit. Plot.* 14); sobre todo, como dice Geffcken, (*Ausgang,* 42), «no se coloca en lo alto de un sistema de predicar: investiga».

79 Epicteto, *Diss.* 3.23.30: ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον; Sén. *Epist.* 48.4: ad miseros advocatus es... perditae vitae perituraeque auxilium aliquod implorant. Este lenguaje es común a todas las escuelas. Los epicúreos sostenían que ellos se ocupaban περὶ τὴν ἡμῶν ἰατρείαν (*Sent. Vat.* 64, cf. Epicuro, *Epist.* 3.122, πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον). Filón de Larisa ἐοικέναι φησὶ τὸν φιλόσοφον ἰατρῷ. (Stob. *Ecl.* 2.7.2, pp. 39 s. W), y a Platón mismo se le describe en la *vita* anónima (9.36 ss.) como un médico de almas. La fuente remota de todo esto es, sin duda, la θεραπεία ψυχῆς socrática, pero con todo la frecuencia de la metáfora médica no deja de ser significativa. Sobre la función social de la filosofía en la Epoca Helenística y más tarde, v. especialmente Nock, *Conversión, cap. xi.*

80 M. Ant. 3.43: ἱερεύς τίς ἐστι καὶ ὑπουργὸς θεον.

81 Justino Mártir, *Dial.* 2.6. Cf. Porfirio, *ad Marcellam* 16: ψυχὴ δέ σοφοῦ ἁρμόζεται πρὸς θεόν, αει θεὸν ὁρᾷ, σύνεστιν ἀεὶ θεῷ.

82 Demetrio el Cínico (siglo I d. C.) *apud* Séneca *de beneficiis* 7.1.6. s.

83 Como lo señala Wendland (*Die hellenistisch-römische Kultur*², 226 ss.), la actitud de paganos como Demetrio tiene un palalelo en la de autores cristianos como Arnobio que sostenían que toda erudición secular es innecesaria. Y no hay una gran diferencia entre la enseñanza del Shorter Catechism de que «todo el deber del hombre consiste en glorificar a Dios y gozar de El para siempre» y el parecer del pagano Hermetista que es-

cribió que la «filosofía consiste exclusivamente en procurar conocer a Dios por la contemplación habitual y la santa piedad» (*Asclepius* 12).

84 Entretanto, v. su *Greek Piety* (trad. inglesa, 1948), y sus artículos sobre «The New Conception of the Universe in Late Greek Paganism» (*Eranos* 44, 1946, 20 ss.) y «The Psychological Background of Late Greek Paganism» (*Review of Religion,* 1947, 115 ss.).

85 Vol. I, *L'Astrologie et les sciences occultes* (París, 1944), que contiene asimismo una brillante introducción a la serie; Vol. II, *Le Dieu cosmique* (París, 1949). Se anuncian otros dos volúmenes, *Les Doctrines de l'âme* y *Le Dieu inconnu et la Gnose.* El libro póstumo de Cumont, *Lux Perpetua,* que hace para el mundo grecorromano algo de lo que la *Psyche* de Rohde hizo para el mundo helénico, apareció demasiado tarde para que lo pudiera utilizar.

86 Bury pensaba que ningún abuso de «esa palabra vaga y fácil que es 'decadente'» podía ser más flagrante que su aplicación a los griegos de los siglos III y II (*The Hellenistic Age,* 2); y Tarn «se aventura a poner en duda que los verdaderos griegos decayeran en realidad» (*Hellenistic Civilisation,* 5). Por lo que se refiere a la influencia oriental sobre el pensamiento griego tardío, la tendencia actual es a disminuir la importancia que se le atribuye en comparación con la de pensadores griegos anteriores, especialmente la de Platón (cf. Nilsson, *Greek Piety,* 136 ss.; Festugière, *Le Dieu cosmique* xii ss.). Ya no se considera como «orientalizantes» en ningún sentido fundamental a hombres como Zenón de Citio, Posidonio, Plotino, y aun los autores de los *Hermetica* filosóficos. Hay asimismo actualmente una reacción contra las apreciaciones exageradas de la influencia de los cultos orientales de misterios: cf. Nock, *CAH* XII. 436, 448 s.; Nilsson, *op cit.,* 161.

87 Cf. las observaciones de N. H. Baynes, *JRS* 33 (1943), 33. Vale la pena recordar que los creadores de la civilización griega eran también, según todas las apariencias, un cruce del tronco indo-europeo con un tronco no-indoeuropeo.

88 W. R. Halliday, *The Pagan Background of Early Christianity,* 205. Otros, con más razón, han culpado a la delgadez de la costra civilizada y el fracaso total de la educación superior en llegar a las masas o influir en ellas (así, por ejemplo, Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike,* 14 y s.).

89 Cf. Festugière, *L'Astrologie,* 5 ss.

90 V. Cap. II, n. 92.

91 Un libro publicado en 1946 declara que existen en la actualidad unos 25.000 astrólogos practicantes en los Estados Unidos y que unos cien periódicos norteamericanos ofrecen diariamente pronósticos a sus lectores (Bergen Evans, *The Natural History of Nonsense,* 257). Siento no tener cifras comparables para Gran Bretaña o Alemania.

92 Nilsson, *Greek Piety,* 140.

93 Festugière, *L'Astrologie,* 9.

94 Hay excepciones importantes, especialmente en la obra de Estratón en física (cf. B. Farrington, *Greek Science,* II.27 ss.), y en el campo de la anatomía y de la fisiología. En óptica, Ptolomeo ideó un cierto número de experimentos, como lo ha mostrado A. Lejeune en su *Euclide et Ptolemée.*

95 Cf. Farrington, *op. cit.,* II.163 ss., y Walbank, *Decline of the Roman Empire in the West,* 67 ss. He simplificado el argumento, pero espero que sin hacerle grave injusticia.

96 Cf. Erich Fromm, *Escape from Freedom.*

97 Nock, *Conversion,* 241. Cf. la concepción de Fromm de la dependencia de un «auxiliar mágico» y el resultante bloqueo de la espontaneidad, *op. cit.* 174 ss.

98 Nuestra falta de documentación del período helenístico puede bien deberse a la pérdida casi total de la literatura en prosa de esta época. Pero su historia sí suministra un ejemplo impresionante de una gran oleada de religión irracionalista en las masas; el movimiento dionisíaco en Italia, que fue suprimido en el año 186 a. C. y siguientes. Pretendía tener muchos seguidores, «casi un segundo pueblo». Cf. Nock, *op. cit.*, 71 ss.; E. Fraenkel, *Hermes*, 67 (1932), 369 ss.; y más recientemente J. J. Tierney, *Proc. R. I. A.*, 51 (1947), 89 ss.

99 Teofrasto, *Car.*, 16 (28 J.); Plut. *de superstitione* 7, 168 D. Cf. «The Portrait of a Greek Gentleman», *Greece and Rome*, 2 (1933), 101 s.

100 Si podemos creer a Luciano, también Peregrino se untaba la cara de fango (*Peregr.* 17), aunque quizá por otros motivos. Luciano lo explica todo en la extraña carrera de Peregrino por el deseo de notoriedad, y puede haber un elemento de verdad en su diagnóstico: el exhibicionismo de Peregrino a lo Diógenes (*ibid.*), si no es simplemente un rasgo convencionalmente atribuído a los cínicos extremistas, parece confirmarlo mejor de lo que Luciano podía suponer. Sin embargo, es difícil leer el irritado relato de Luciano, sin tener la impresión de que Peregrino era bastante más que un vulgar charlatán. Neurótico lo era, sin duda, posiblemente hasta un punto no muy alejado en ocasiones de la verdadera locura; pero muchos, tanto cristianos como paganos, habían visto en él un θεῖος ἀνήρ, incluso un segundo Sócrates (ibid., 4 s., 11 s.), y fue objeto de un culto post mortem (Atenágoras, *Leg. pro Christ.*, 26). Un psicologista encontraría quizás el *leit motiv* de su vida en una necesidad interna de desafiar a la autoridad (cf. K. v. Fritz en P.-W., s.v.), y podría después conjeturar que esta necesidad tuvo su raíz en una situación familiar, recordando el siniestro rumor de que Peregrino era un parricida, y recordando también aquellas inesperadas últimas palabras que pronunció antes de arrojarse a la pira — δαίμονες μητρῷοι καὶ πατρῷοι, δέξασθέ με εὐμενεῖς (*Peregr.* 36).

101 Cf. Wilamowitz, «Der Rhetor Aristides», *Berl. Sitzb.* 1925, 333 ss.; Campbell Bonner, «Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism», *Harv. Theol. Rev.*, 30 (1937), 124 ss.; y, más arriba, Cap. IV, p. 114.

102 Cf. Cumont, *After Life*, conferencia vii. El δεισιδαίμων de Plutarco se representa «las hondas puertas del Infierno abriéndose», ríos de fuego, los gritos de los condenados, etc. (*de superst.* 4, 167 A) —completamente en el estilo del *Apocalipsis de Pedro*, que puede haber sido escrito en vida de Plutarco.

103 Sobre los amuletos, v. el importante trabajo de Campbell Bonner en *Harv. Theol. Rev.* 39 (1946) 25 ss. Hace notar que después del siglo I d. C. en adelante, hubo al perecer un gran aumento en el empleo mágico de gemas grabadas (de las que se ocupa primariamente su artículo). La compilación conocida con el nombre de *Kyranides*, cuyas partes más antiguas pueden remontarse a ese siglo, abunda en recetas para amuletos contra demonios, fantasmas, terrores nocturnos, etc. Hasta dónde había llegado el miedo a los demonios en la antigüedad tardía, aun entre las clases educadas puede verse por la opinión de Porfirio de que todas las clases y todos los cuerpos animales están llenos de ellos (*de philosophia ex oraculis haurienda*, pp. 147 (s. Wolff), y por el aserto de Tertuliano *nullum paene hominem carere daemonio* (*de anima* 57). Es verdad que todavía en los siglos III y IV d. C. había hombres racionales que protestaban contra estas creencias (cf. Plot.). *En.* 2.9 14; Filostorgio, *Hist. Eccl.*, 8.10; y otros ejemplos citados por Edelstein, «Greek Medicine in its Relation to Magic», *Bull. Hist. Med.* 5 1937, 216 ss.). Pero eran cada vez menos. A los cristianos les agravaba el miedo la idea de que los dioses paganos eran espíritus malignos realmente existentes. Nock llega incluso a decir que

«para los Apologistas en conjunto y para Tertuliano en su obra apologética, la operación redentora de Cristo estaba en la liberación de los demonios más bien que en la liberación del pecado» (*Conversion*, 222).

104 PGM viii.22 ss. (cf. P. Christ. 3); ἀντίθεος πλανοδαίμων vii.635; κύων ἀκέφαλος P. Christ. 15B.

105 *PGM* vii.311 ss.; x.26 ss.; P. Christ. 10. El miedo a los sueños aterradores es también prominente en la pintura de Plutarco traza del δεισιδαίμων (*de superst.* 3, 165E ss.).

106 Creo que en nuestra situación de hoy hay elementos que la hacen esencialmente diferente de cualquier otra situación humana anterior, y así invalidan las hipótesis cíclicas como la de Spengler. Este punto ha sido bien expuesto por Lippman, *A Preface to Morals*, 232 ss.

107 A. Malraux, *Psychologie de l'art* (París, 1949). Cf. la observación de Auden de que «el fracaso de la raza humana para adquirir los hábitos que exige una sociedad abierta, si es que ha de funcionar adecuadamente, conduce a un número creciente de personas a la conclusión de que una sociedad abierta es imposible, y que, por tanto, la única salida para evitar el desastre económico y espiritual está en volver lo antes posible a un tipo cerrado de sociedad» (*loc. cit. supra.* n. 2). Y, sin embargo, hace menos de treinta años Edwyn Bevan podía escribir que «la idea de alguna causa progresiva está tan arraigada en los hombres modernos, que apenas podemos imaginar un mundo en el que estuviese ausente la esperanza de mejora y progreso». (*The Hellenistic Age*, 101).

108 R. G. Collingwood afirmó que «los elementos irracionales..., la fuerza y actividades ciegas en nosotros, que forman parte de la vida humana..., no son partes del proceso histórico». Esto está de acuerdo con la actitud de todos los historiadores, pasados y presentes. Mi propia convicción, que estos capítulos intentan ilustrar, es que nuestra posibilidad de entender el proceso histórico depende en gran parte de que borremos de nuestra idea del mismo esta restricción completamente arbitraria. Cornford insistió repetidas veces en esto mismo con relación a la historia del pensamiento: v. especialmente *The Unwritten Philosophy*, 32 ss. En cuanto a la posición general yo aceptaría la conclusión de L. C. Knights en sus *Explorations*: «Lo que necesitamos no es abandonar la razón, sino simplemente reconocer que la razón en los tres siglos últimos ha laborado en un campo que no abarca la totalidad de la experiencia, que ha omitido una parte para la totalidad y que ha impuesto límites arbitrarios a su propia labor» (pág. 111).

Apéndice I

# EL MENADISMO

"En el arte, así como en la poesía, la representación de estos estados salvajes de entusiasmo se debía, al parecer, exclusivamente a la imaginación, porque en la literatura en prosa tenemos muy pocas pruebas, en los tiempos históricos, de que las mujeres celebraran de hecho orgías al aire libre [1]. Tal práctica habría sido ajena al espíritu de reclusión que penetraba la vida de la mujer en Grecia... Los festivales de las Thyadas estaban confinados principalmente al Parnaso." Así, Sandys, en la introducción a su justamente admirada edición de las *Bacantes*. Diodoro, por otro lado, nos dice (4.3) que "en muchos estados griegos se reúnen cada dos años congregaciones de mujeres (βακχεῖα), y a las muchachas solteras se les permite tomar el tirso y tomar parte en los transportes de sus mayores (συνενθουσιάζειν)". Y desde los tiempos de Sandys la afirmación de Diodoro ha sido confirmada por inscripciones procedentes de muchas partes de Grecia. Sabemos ahora que tales festivales bienales (τριετηρίδες) se celebraban en Tebas, Opos, Melos, Pérgamo, Priene, Rodas; Pausanias atestigua su existencia en Alea, en Arcadia; Eliano en Mitilene, y Fírmico Materno en Creta [2]. Su carácter puede ser bastante diferente en los distintos lugares, pero es difícil dudar que normalmente incluían ὄργια de mujeres, del tipo extático o cuasiextático descrito por Diodoro, y que éstas incluían con frecuencia, no siempre, ὀρειβασία o danzas nocturnas en las montañas. Este extraño rito, descrito en las *Bacantes* y practicado por sociedades de mujeres en la τριετηρίς délfica hasta los tiempos de Plutarco, se practicaba también sin duda en otras partes: en Mileto, la sacerdotisa de Dioniso "conducía a las mujeres a la montaña", todavía al fin de los tiempos helenísticos [3]; en Erythrae, el título Μιμαντοβάτης apunta a una ὀρειβασία en el monte Mimas [4]. Dioniso mismo es ὄρειος (Festo, p. 182), ὀρειμάνης

(Tryph. 370), ὀρέσκιος, οὐρεσιφοίτης (Anth. Pal. 9524) y Estrabón, al discutir los cultos dionisíacos y otros cultos de misterios con ellos emparentados, habla en términos completamente generales de τάς ὀρειβανιας τῶν περὶ τό θεῖον σπουδαζόντων (10, 3, 23). La alusión literaria más antigua se encuentra en el Himno homérico a Demeter, 386: ἤϊξ' ἠΰτε μαινὰς ὄρος κατὰ δάσκιον ὕλης.

La ὀρειβασία tenía lugar de noche, en mitad del invierno, y debe haber llevado consigo mucha incomodidad y algún riesgo: Pausanias [5] dice que en Delfos las mujeres subían hasta la misma cima del Parnaso (que tiene más de 2.400 metros de altura) y Plutarco [6] describe una ocasión, al parecer en vida de él, en que quedaron incomunicadas por una tormenta de nieve y hubo que enviar una expedición de rescate; cuando volvieron, tenían las ropas heladas, rígidas como tablas. ¿Cuál era el objeto de esta práctica? Muchos pueblos danzan para hacer crecer sus cosechas, por magia de afinidad. Pero estas danzas de otras partes son anuales como las cosechas, no bienales, como la ὀρειβασία; su estación es la primavera, no la mitad del invierno y su escena los campos de cereales, no las estériles cimas de las montañas. Los autores griegos tardíos consideraron las danzas de Delfos como conmemorativas: danzan, dice Diodoro (4, 3), "imitando a las ménadas, que en los tiempos antiguos estuvieron asociadas con el dios". Probablemente tiene razón, por lo que se refiere a su propio tiempo; pero el ritual suele ser más antiguo que el mito que le sirve de explicación, y tiene más profundas raíces psicológicas. Debe haber habido un tiempo en que las ménadas, o thyadas o βάκχαι eran por espacio de algunas horas o de algunos días lo que su nombre implica, mujeres salvajes cuya personalidad humana había sido reemplazada temporalmente por otra. Si esto podía ser todavía así en tiempos de Eurípides, no tenemos medio seguro de saberlo; una tradición délfica registrada por Plutarco [7] sugiere que el rito producía en ocasiones una verdadera perturbación de la personalidad todavía en el siglo IV, pero la prueba es muy floja, y la naturaleza del cambio que se operaba no está clara en absoluto. Hay, sin embargo, en otras culturas fenómenos paralelos que pueden ayudarnos a comprender la πάροδος de las *Bacantes* y el castigo de Agave.

En muchas sociedades, quizá en todas las sociedades, hay gentes a quienes, en palabras de Aldous Huxley, "las danzas rituales suministran una experiencia religiosa que parece más satisfactoria y convincente que ninguna otra... Es con sus músculos como más fácilmente obtienen conocimientos de lo divino" [8]. Huxley cree que el

Cristianismo cometió un error al dejar que la danza se secularizara por completo [9], ya que, en palabras de un sabio mahometano, "el que conoce el Poder de la Danza, mora en Dios". Pero el Poder de la Danza es un poder peligroso. Como otras formas de entrega de sí mismo, es más fácil comenzarla que darle fin. En la extraordinaria locura danzante que periódicamente invadió a Europa desde el siglo XIV al XVII, la gente bailaba hasta caer desplomada, como la danzante de *Bacantes* (136), o la del vaso de Berlín, número 2471 [10], y yacía en tierra, inconsciente, pisoteada por sus compañeros [11]. Además, la cosa es sumamente contagiosa. Como observa Penteo en *Bacantes* (778), se extiende como el fuego. La voluntad de bailar se apodera de las personas sin el consentimiento de la mente consciente: por ejemplo, se nos dice que en Lieja, en 1374, cuando ciertas gentes posesas llegaron a la ciudad danzando medio desnudas y con guirnaldas en la cabeza, bailando en el nombre de San Juan, "muchas personas, al parecer sanas de cuerpo y de alma, fueron de repente poseídas por los demonios y se unieron a los danzantes"; estas personas abandonaron casa y hogar, como las mujeres tebanas de la tragedia; incluso las muchachas jóvenes dejaban familia y amigos para marcharse, errantes, con los bailarines [12]. Contra una manía parecida en la Italia del siglo XVII, "ni la juventud ni la edad avanzada, se dice, ofrecían protección alguna; de modo que hasta los viejos de noventa años arrojaban sus muletas al sonido de la tarantela, y, como si corriera por sus venas alguna poción mágica, restauradora de la juventud y del vigor, se unían a los extrañísimos danzantes" [13]. Parece ser, pues, que la escena Cadmo-Tiresias, de las *Bacantes*, se repitió muchas veces, justificando la observación del poeta (206 y ss.) de que Dioniso no impone límite alguno de edad. Incluso los escépticos eran algunas veces, como Agave, infectados de la manía contra su voluntad y contra la creencia que profesaban [14]. En Alsacia se creía en los siglos XV y XVI que la locura danzante podía imponerse a una víctima maldiciéndola con ella [15]. En algunos casos la obsesión compulsiva reaparecía a intervalos regulares, creciendo en intensidad hasta el día de San Juan o de San Vito, cuando, después de una última explosión de la manía, se volvía a la normalidad [16]; en Italia la "cura" periódica de los pacientes, mediante la música y la danza extática, parece haber dado lugar con el tiempo a un festival anual [17].

Este último hecho sugiere el modo cómo en Grecia la oreibasía ritual a fecha fija puede haber derivado originariamente de ataques

espontáneos de histeria de masas. Canalizando esta histeria en un rito organizado una vez cada dos años, el culto dionisíaco la contuvo dentro de unos límites y le dio una válvula de escape relativamente inofensiva. Lo que la πάροδος de las *Bacantes* nos pinta es histeria sometida al servicio de la religión; lo que tenía lugar en el monte Citerón era histeria en crudo, el baquismo [18] peligroso que desciende como un castigo sobre los demasiado respetables y los arrastra contra su voluntad. Dioniso está presente en ambas: como San Juan o como San Vito, es la causa de la locura y el liberador de la locura, Βάκχος y Λύσιος [19]. Debemos recordar esta ambivalencia si queremos entender correctamente la tragedia. Resistir a Dioniso es reprimir lo elemental en la propia naturaleza; el castigo es el colapso completo de los diques internos cuando lo elemental se abre paso por la fuerza y la civilización se desvanece.

Existen, además, ciertos parecidos en puntos de detalle entre la religión orgiástica de las *Bacantes* y la religión orgiástica de otras partes que merecen la pena de notarse porque tienden a establecer que la "ménade" es una figura real, no convencional, y que ha existido bajo diferentes nombres en tiempos y lugares muy diversos. La primera se refiere a las flautas y tímpanos o timbales que acompañan la danza de la ménade en las *Bacantes* y en los vasos griegos [20]. Para los griegos, aquéllos eran los instrumentos "orgiásticos" por excelencia [21]: se empleaban en todos los grandes cultos danzantes, en los de la Cibeles asiática y la Rea cretense, así como en el Dioniso. Podían causar la locura, y, en dosis homeopáticas, podían también curarla [22]. Y dos mil años después, en el año 1518, cuando los bailadores locos de San Vito recorrían Alsacia danzando, una música parecida —la del tambor y el caramillo— volvió a emplearse con el mismo propósito ambiguo, provocar la locura y curarla: tenemos todavía el acta del Consejo de la Ciudad de Estrasburgo sobre la cuestión [23]. Aquí no se trata, ciertamente, de tradición, probablemente tampoco de una coincidencia; parece el redescubrimiento de una conexión causal real, de la que hoy sólo el Ministerio de la Guerra y el Ejército de Salvación conservan una débil vislumbre.

Un segundo punto es el porte de la cabeza en el éxtasis dionisíaco. En las *Bacantes* se insiste en él repetidas veces: 150, "sacudiendo su largo pelo hacia el cielo"; 241, "yo haré que dejes de sacudir el pelo hacia atrás"; 930, "agitando mi cabeza hacia delante y hacia atrás como una bacanal"; de un modo semejante, en otra tragedia, la poseída Casandra "sacude sus dorados rizos cuando sopla

del Dios el viento impelente de la segunda-vista" (*I. A.* 758). El mismo rasgo aparece en Aristófanes (*Lisíst.* 1312) ταὶ δὲ κόμαι σείονθ' ᾇπερ Βακχᾶν, y es constante, aunque menos vivamente descrito, en autores posteriores : las ménades todavía "agitan la cabeza" en Catulo, en Ovidio, en Tácito [24]. Y vemos esta cabeza echada violentamente hacia atrás y esta garganta vuelta hacia arriba en antiguas obras de arte, como las gemas que reproduce Sandys (págs. 58 y 73), o la ménade del bajorrelieve del Museo Británico (Marbles, II. pl. xiii, Sandys, p. 85) [25]. Pero el gesto no es simplemente una convención de la poesía y el arte griegos ; en todos los tiempos y en todas partes caracteriza este tipo particular de histeria religiosa. He aquí tres descripciones modernas independientes : "las continuas sacudidas de la cabeza hacia atrás, que hacían girar su largo pelo negro, realzaban en gran manera lo salvaje de su aspecto" [26] ; "su largo pelo se agitaba de un lado para otro con los rápidos movimientos de vaivén de la cabeza" [27] ; "la cabeza se agitaba de un lado para otro, o se echaba hacia atrás, sobre una garganta hinchada y abultada" [28]. La primera frase está sacada del relato que hace un misionero de una danza de caníbales en British Columbia, que acaba con el despedazamiento y la devoración de un cuerpo humano ; la segunda describe una danza sagrada de comedores de cabras en Marruecos ; la tercera está sacada de una descripción clínica de la histeria posesiva por un doctor francés.

No es ésta la única analogía que enlaza estos tipos diseminados. Las danzantes extáticas de Eurípides "llevaban fuego en la cabeza y no les quemaba" (757) [29]. Así lo hace el danzante extático de otras partes. En British Columbia baila con carbones ardientes en las manos, juega imprudentemente con ellos, y hasta se los mete en la boca [30] ; lo mismo hace en Africa del Sur [31], y en Sumatra [32]. En Siam [33] y en Siberia [34] pretende ser invulnerable mientras el dios permanece dentro de él, como eran invulnerables las danzantes del Citerón (*Ba.* 761). Y nuestros doctores europeos han encontrado una explicación o semiexplicación en sus hospitales : durante los ataques, el paciente histérico con frecuencia analgésico y queda reprimida toda sensibilidad para el dolor [35].

En *The Life and Adventures of Nathaniel Pearce, written by himself during a Residence in Abyssinia from the Years 1810 to 1819*, I, 290 ss., puede encontrarse un testimonio interesante del uso, a la vez espontáneo y curativo, de la danza y la música extática (trompeta, tambor y pífano) en Abisinia, a principios del siglo XIX.

Tiene varios puntos en común con la descripción de Eurípides. En el momento culminante de la danza, la paciente "echó a correr con tal velocidad que el más rápido corredor no podía alcanzarla [cf. *Bacantes,* pp. 748, 1090], y cuando éste estaba de ella a una distancia de unas doscientas yardas se desplomó de repente como si la hubieran tirado un tiro" (cf. *Bac.,* p. 136 y nota 11, más abajo). La mujer indígena de Pearce, que se contagió de la manía, danzó y saltó "más como un ciervo que como un ser humano" (cf. *Bac.,* pp. 866 y ss., 166 y ss.). Y también "los he visto en estos ataques bailar con un bruly, o botella de maíz, sobre la cabeza sin derramar el líquido ni dejar caer la botella, aunque se ponen en las posturas más extravagantes" (cf. *Bac.,* pp. 775 y ss., Nono 45.294 y ss.).

La descripción entera de la incursión de las ménades en las aldeas tebanas (*Bac.,* pp. 748-764) corresponde a la conducta bien conocida de grupos semejantes en otras partes. En muchos pueblos las personas en estados anormales, tanto naturales como inducidos, tienen el privilegio de saquear a la comunidad : tratar de oponerse a sus actos sería peligroso, puesto que en esos momentos están en contacto con lo sobrenatural. Así, en Liberia, los novicios que están sometidos a la iniciación en el bosque tienen derecho a invadir y saquear las aldeas vecinas, llevándose todo lo que quieran, y lo mismo los miembros de las sociedades secretas del Senegal, del Archipiélago de Bismarck, etc., durante el período en que sus ritos los tienen apartados de la comunidad [36]. Este estado de cosas pertenece sin duda a un estadio de organización social que la Grecia del siglo V había rebasado hacía mucho tiempo ; pero la leyenda o el ritual pueden haber conservado su memoria, y Eurípides puede haber encontrado su realidad en Macedonia. Una supervivencia ritual atenuada puede quizá verse aún hoy en la conducta de las máscaras de Viza: "en general, dice Dawkins, cualquier cosa que esté por ahí pueden cogerla como una prenda que deberá ser rescatada, y las Koritzia (muchachas) roban especialmente niños pequeños con este objeto" [37]. ¿Son estas muchachas las descendientes directas de las ménades, raptoras de niños (*Bac.,* p. 754) (que aparecen también en Nono y en los vasos)? [38]

Otro elemento evidentemente primitivo es la manipulación de serpientes (*Bac.,* pp. 101 y ss., 698, 768). Eurípides no lo ha entendido, aunque sabe que Dioniso puede aparecer en forma de serpiente (1017 y s.). Se representa en los vasos, y después de Eurípides es parte integrante del retrato literario convencional de la ménade [39];

pero al parecer sólo en el culto más primitivo de Sabazio [40], y quizá en el baquismo macedonio [41], fue la serpiente viva, como vehículo del dios, efectivamente manipulada en el ritual en los tiempos clásicos [42]. Que tal manipulación, aun sin ninguna creencia subyacente en la divinidad de la serpiente, puede ser un factor poderoso de excitación religiosa lo deja ver un curioso reportaje, recientemente publicado [43], con fotografías, del rito de la serpiente cascabel, practicado por la Iglesia de la Santidad (Holiness Church) en remotas aldeas mineras de los condados Leslie y Perry, Kentucky. Según este reportaje, la manipulación de serpientes (ostensiblemente fundada en Marcos 16 : 18, "Cogerán serpientes") forma parte de un servicio religioso, y va precedida y acompañada de danzas extáticas y seguida de total agotamiento. Las serpientes se sacan de unas cajas y se pasan de mano en mano (al parecer, por ambos sexos) ; en las fotografías los fieles las levantan, bien agarradas, sobre sus cabezas (cf. Demos. *de cor.* 259, ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν), o se las aproximan a la cara. "Un hombre se metió una dentro de la camisa y la cogió cuando salía enroscándose, antes de que pudiera caer al suelo", paralelo extrañamente exacto del acto ritual de los sabaziastas descrito por Clemente y Arnobio [44], y que puede hacernos vacilar antes de convenir con Dieterich [45] en que el acto en cuestión "no puede significar en absoluto otra cosa que la unión sexual del dios con el iniciado".

Queda por decir algo del acto culminante de la danza invernal dionisíaca, que era asimismo el acto culminante de las danzas columbianas y marroquíes antes mencionadas : el acto de hacer pedazos, y de tragar crudo, un cuerpo animal σπαραγμός y ὠμοφαγία. Bien se puede prescindir de las regodeantes descripciones que de este acto hacen algunos Padres cristianos, y es difícil saber el valor que debe concederse a la documentación anónima de escoliastas y lexicógrafos sobre esta cuestión [46] ; pero que tenía todavía algún lugar en el ritual orgiástico griego de los tiempos clásicos lo atestiguan, no sólo la autoridad respetable de Plutarco [47], sino las regulaciones del culto donisíaco en Mileto en el año 276 a. C. [48], donde leemos μὴ ἐξεῖναι ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν πρότερον ἢ ἡ ἱέρεια ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐμβάλῃ. La frase ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν ha sido causa de perplejidad para los eruditos. Yo no creo que signifique "arrojar un animal de sacrificio a un hoyo" (Wiegan, *ad loc.*), ni "arrojar un pedazo de carne a un sitio sagrado" (Haussoulier, *R. E. G.* 34. 266). La relación que hace Ernest Thesiger de un rito anual que él presenció en Tánger en 1907 [49] nos sugiere una pintura más sangrienta, pero más convincente:

"Una tribu de la montaña desciende sobre la población en un estado de semi-inanición y de delirio narcótico. Después del acostumbrado golpeo del tantán, de alaridos de flautas y danzas monótonas, se arroja una oveja al centro de la plaza, con lo cual todos los devotos despiertan, desgarran al animal miembro por miembro, y se lo comen crudo." El que esto escribe añade que "un año, un moro de Tánger que estaba mirando lo que se hacía se contagió de la locura general de la muchedumbre y les arrojó su niño pequeño". Sea o no verdad esto último, el pasaje da una clave para el sentido de ἐμβαλεῖν e ilustra también los posibles peligros de una ὠμοφαγία sin regular. Las autoridades de Mileto tenían que entregarse periódicamente a la tarea de ponerle a Dionisos una camisa de fuerza.

En las *Bacantes,* el σπαραγμός se practica primero en el ganado tebano y después en Penteo; en ambos casos es descrito con un gusto que el lector moderno tiene dificultad en compartir. Una descripción detallada de la ὠμοφαγία habría sido quizá demasiado para los estómagos aun de un auditorio ateniense; Eurípides habla de ella dos veces, *Bacantes,* 139, y *Cretenses,* fr. 472, pero las dos pasa por ella rápida y discretamente. Es difícil adivinar el estado psicológico que describe con las dos palabras ὠμόφαγον χάριν; pero es digno de notarse que los días señalados para la ὠμοφαγία eran "días nefastos y negros" [50], y, efectivamente, los que practican tal rito en nuestro tiempo parecen experimentar en él una mezcla de suprema exaltación y de suprema repulsión: es a la vez santo y horrible, plenitud e inmundicia, un sacramento y una polución, el mismo conflicto violento de actitudes emocionales que corre todo a lo largo de las *Bacantes* y que se halla a la raíz de toda religión del tipo dionisíaco [51].

Los autores griegos posteriores explicaban la ὠμοφαγία como explicaban la danza, y como algunos explicarían la comunión cristiana: era meramente un rito conmemorativo, en memoria del día en que el niño Dionisos fue él mismo despedazado y devorado [52]. Pero la práctica parece descansar de hecho en un aspecto muy simple de lógica salvaje. Los efectos homeopáticos de una dieta de carne son conocidos en todo el mundo. Si uno quiere tener corazón de león debe comer león; si uno quiere ser astuto, debe comer serpiente; los que comen pollos y liebres serán cobardes; los que comen cerdo, tendrán ojos de cerdo [53]. En virtud de un razonamiento análogo, el que quiera ser como dios, deberá comer a dios (o por lo menos algo que sea θεῖον). Y habrá que comérselo rápidamente y en crudo, antes

que se desangre, pues sólo así se podrá sumar su vida a la del que lo come, ya que "la sangre es vida". Dios no está siempre ahí para que se le coma, ni tampoco sería seguro comerlo en cualquier momento y sin la debida preparación para la recepción del sacramento. Pero una vez cada dos años está presente entre sus danzantes de la montaña : "los beocios", dice Diodoro (4.3), "y los otros griegos y tracios creen que en este tiempo tiene su epifanía entre los hombres", lo mismo que la tiene en las *Bacantes*. Puede aparecer en muchas formas, vegetales, animales, humanas ; y en muchas formas se le come. En tiempos de Plutarco era la hiedra lo que se despedazaba y masticaba [54] : esto puede ser primitivo, o puede ser un sustituto de algo más sangriento. En Eurípides, se despedazan bueyes [55], se despedaza y se come la cabra [56] ; oímos en otros lugares de ὠμοφαγία de corzos [57] y desgarramiento de víboras [58]. Como en todos estos casos podemos con más o menos probabilidad reconocer incorporaciones del dios, me inclino a aceptar la opinión de Gruppe [59] de que la ὠμοφαγία era un sacramento en que Dios estaba presente en su vehículo-animal, y era despedazado y comido en esa forma por su pueblo. Y he probado en otro lugar [60] que existió una vez una forma más potente, por ser más terrible, de este sacramento, a saber, la de despedazar, y quizá comer, a Dios en forma de hombre ; y que la historia de Penteo es, en parte, un reflejo de aquel acto : frente al euhemerismo elegante que se ve en ella *solamente* el reflejo de un conflicto histórico entre los misioneros dionisíacos y sus oponentes.

En resumen : he intentado mostrar que la descripción que Eurípides hace del menadismo no se debe explicar a base de "la imaginación sola" ; que las pruebas que suministran las inscripciones, incompletas como son, revelan una relación más estrecha con un culto real de lo que percibieron los eruditos victorianos ; y que la ménade, por míticos que sean algunos de sus actos, no es por su esencia un carácter mitológico [61], sino un tipo humano observado y todavía observable. Dioniso tiene todavía sus devotos y sus víctimas, aunque los llamamos por otros nombres ; y Penteo se encontró frente a frente con un problema que otras autoridades civiles han tenido que afrontar en la vida real.

## Notas al apéndice I

[1] Esta traducción tradicional de βακχεύειν («celebrar orgías») tiene asociaciones desafortunadas. βακχεύειν no significa divertirse, sino participar en un rito religioso particular y (o) tener una particular experiencia religiosa: la experiencia de comunión con un dios que transformaba al ser humano en un βάκχος o una βακχη.

[2] *Fouilles de Delphes*, III.i.195; *IG* IX.282, XII.iii.1089; Fraenkel, *In. Perg.* 248 (cf. Suidas s.v. τριετηρίς); Hiller v. Gärtringen, *In, Priene* 113, 1. 79; *IG* XII.i.1555. 730; Paus. 8.23.1; *Ael. Var. Hist*, 132; Firm. Mat. *Err. prof. rel.* 6.5. Se celebraban τριετηρίδες asimismo entre los Budini semihelenizados de Tracia, Herod. 4.108

[3] Wiegand, *Milet*, IV.547 εἰς ὄρος ἦγε, cf. *Bac.* 116, 165, 977, que sugiere que εἰς ὄρος puede haber un rito ritual.

[4] Waddington, *Explic. des Incr. d'Asie Mineur*, p. 27, n.º 57. No es seguro que el título sea dionisíaco. Pero existe documentación literaria de ὀρειβασία dionisíaca en el Tmolo, parte oriental de la misma cordillera: Nono 40.273; εἰς σκοπιὰς Τμώλοιο θεόσσυτος ἤιε βάκχη, *H. Orph.* 49.6: Τμῶλος... καλὸν Λυδοῖσι θόασμα (de aquí ἱερὸν Τμῶλον, Eur. *Bac.* 65).

[5] 10.32.5. Esta afirmación se ha puesto, naturalmente, en duda.

[6] *de primo frigido* 18, 953D.

[7] *mul. virt.* 13, 249E.

[8] *Ends and Means*, 232, 235.

[9] La danza como una forma de culto ha sobrevivido mucho tiempo en algunas de las sectas americanas. Ray Strachey, *Group Movements of the Past*, 93, cita la exhortación del presbítero «shaker» hace cien años: «Adelante, viejos, jóvenes y doncellas, adorad a Dios con todas vuestras fuerzas en la danza». Y parece ser que la danza sagrada se practica todavía por los miembros de la Iglesia de la Santidad (Holiness Church), en Kentucky (*Picture Post*, December 31, 1938), así como por los Hasidim judíos (L. H. Feldman, *Harv. Theol. Rev.* 42[1949]65 ss.).

[10] Beazley, *ARV* 724.1; Pfuhl, *Malerei u. Zeichnung*, fig. 560; Lawler, *Memoirs of the American Academy at Rome*, 6 (1927) pl. 21, n.º 1.

[11] *Chronicle of Limburg* (1374), citada por A. Martin, «Gesch. der Tanzkrankheit in Deutschland», *Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde*, 24 (1914). De un modo semejante, la Danza de los Espíritus (Ghost Dance), por la que se apasionaron los indios norteamericanos en la década que siguió a 1890, proseguía «hasta que los danzantes, uno tras otro, caían rígidos, quedando postrados en el suelo» (Benedict, *Patterns of Culture*, 92).

[12] Citado por Martin, *loc cit.*, que lo toma de varios documentos contemporáneos. Su información complementa, y en algunos puntos corrige, la obra clásica de J. F. K. Hecker, *Die Tanzwuth* (1832); yo cito por la traducción inglesa de Babington, Cassell's Library, 1888).

[13] Hecker, *op. cit.*, 152 s. Así dice Brunel de ciertas danzas árabes que «la locura contagiosa infecta a todo el mundo». (*Essai sur la confrérie religieuse des Aissâoûa au Maroc*, 119). La locura danzante de Turingia en 1921 era igualmente infecciosa (v. mi edición de las *Bacantes*, p. xiii. n. 1).

[14] Hecker, 156.

[15] Martin, 120 s.

[16] Hecker, 128 ss.; Martin, 125 ss.

[17] Hecker, 143 s., 150. Martín, 129 ss., encuentra una supervivencia formal y regulada de las danzas compulsivo-curativas renanas en la procesión danzante anual de Esternach, de la cual se cree todavía que cura la epilepsia y dolencias psicopáticas parecidas.

[18] Quizá expresado en Laconia con el término Δύσμαιναι (título de una tragedia de Pratinas, Nauck, *TGF*, p. 726). El no distinguir entre el menadismo «negro» descrito por los Mensajeros y el menadismo «blanco» descrito por el Coro ha sido causa muchas veces de que se entiendan mal las *Bacantes*.

[19] Cf. Rohde, *Psyche*, ix, n. 21; Farnell, *Cults*, V.120. Otros explican Λύσιος y Λυαῖος en el sentido liberador de la convención (Wilamowitz) o de liberador de los presos (Weinreich, *Tübinger Beiträge*, V 1930 285 s., comparando *Bac.*, 498).

[20] En las representaciones de ménades en pinturas de vasos, Lawler, *loc. cit.*, 107 s., encuentra 38 casos de flauta y 26 de tímpano o timbal, y también 38 de «crotala» o castañuelas (cf. Eur. *Cícl.* 204 s.). La autora observa que «las escenas tranquilas no ofrecen nunca el empleo del tímpano».

[21] Para la flauta, cf. Ar. *Pol.* 1341 a 21: οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, Eur. *Her.* 871, 879, y más arriba Cap. III, n. 95. Para el τύμπανον en los cultos orgiásticos de Atenas, Aristóf. *Lis.* 1-3, 388.

[22] Martin, 121 s. Así se usaron también en Italia el tambor turco y el caramillo del pastor (Hecker, 151).

[23] V. Cap. III, pp. 82-84.

[24] Cat. *Attis* 23; Ovidio, *Metam.* 3.726; Tac. *An.* 11.31.

[25] Pueden verse más ejemplos en Furtwängler, *Die antike Gemmen*, pl. 10, número 49; pl. 36, núms. 35 37; p. 41, núm. 29; pl. 66, núm. 7. Lawler, *loc. cit.*, 101, encuentra una «fuerte inclinación hacia atrás» de la cabeza en 28 figuras de ménades en vasos.

[26] Citado en Frazer, *Golden Bough*, V.i.19. De un modo semejante en las danzas voodoo «sus cabezas se hallan como lanzadas hacia atrás, de modo sobrenatural, como si se hubiesen roto el cuello». W. B. Seabrook, *The Magic Island*, 47.

[27] Frazer, *ibíd.*, V.i.21.

[28] P. Richer, *Etudes cliniques sur la grande histérie*, 441. Cf. S. Bazdechi, «Das Psychopatische Substrät der *Bacchae*». *Arch. Gesch. Med.* 25 (1932) 268.

[29] Para más documentación antigua sobre este punto, v. Rohde. *Psyche*, viii, número 43.

[30] Benedict, *Patterns of culture*, 176.

[31] O. Dapper, *Beschreibung von Afrika*, citado en T. K. Oesterreich, *Possession*, 264 (trad. ingl.). Lane vio a los derviches mahometanos hacer lo mismo (*Manners and Customs of the Modern Egyptians*, c67 s., edición de la Everyman's Library). V. también Brunel, *op. cit.*, 109, 158.

[32] J. Warneck, *Religion der Batak*, citado por Oesterreich, *ibíd.* 270.

[33] A. Bastian, *Völker des Oestlichen Asiens*, III, 282 s. «Cuando el Chao (demonio señor) es obligado por los conjuros a descender al cuerpo de Khon Song (persona vestida de demonio señor), éste permanece invulnerable mientras el Chao está en él, y no puede ser tocado por ninguna clase de arma». (citado *ibíd.*, 353).

[34] Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, 176.

[35] Binswanger, *Die Hysterie*, 756.

[36] A. van Gennep, *Les Rites de passage*, 161 s.

[37] *JHS* 26 (1906) 197; cf. Wace, *BSA* 16 (1909-1910) 237.

38 Nono, 45.294 ss. Cf. la ménade de una pyxis del British Museum por el pintor Meidias (Beazley, *ARV* 833.14; Curtius, *Pentheus*, fig. 15) que es casi contemporánea de las *Bacantes*. El niño difícilmente puede ser suyo, ya que lo lleva brutalmente echado sobre el hombro sujetándolo por una pierna.

39 Cf. Beazley, *ARV* 247.14; Horacio, *Odas*, 2.19.19.

40 Demos. *de cor.* 259.

41 Plut. *Alex.* 2; Luciano, *Alex.* 7.

42 Cf. Rapp, *Rh. Mus.* 27 (1872) 13. Incluso Sabazius, si podemos creer a Arnobio, condescendió al fin con los nervios de sus adoradores permitiéndoles usar una serpiente de metal (v. n. 44). Las serpientes de la procesión dionisíaca de Ptolomeo Filadelfo en Alejandría (Aten. 5.28) eran sin duda artificiales (como la hiedra y las uvas que se describen en el mismo pasaje), puesto que las mujeres iban ἐστεφανωμέναι ὄφεσιν: una guirnalda de culebras vivas, por mansas que fueran, se desharía y echaría a perder el efecto.

43 *Picture Post*, December 31, 1938. Tengo que agradecer al Profesor R. P. Winnington-Ingram el que me haya llamado la atención sobre este artículo. Se me informa que el ritual ha producido algunas muertes por mordedura de serpiente y ha sido por esta razón prohibido por la ley. La manipulación de serpientes se practica también en Cocullo, en los Abruzzos, como atracción principal de un festival religioso; v. Marian C. Harrison, *Folklore*, 18 (1907) 187 ss., y T. Ashby, *Some Italian Scenes and Festivals*, 115 ss.

44 *Protept.* 2.16: δράκων δέ ἐστιν οὗτος (sc. Σαβάζιος) διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, Arnob. 5.21: aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis. Cf. asimismo Firmico Materno, *Err. prof. rel.* 10.

45 *Mithrasliturgie* [2], 124. El motivo inconsciente, por supuesto, puede haber sido sexual en ambos casos.

46 Recogida en Farnell, *Cults*, V.302 s., nn. 80-84.

47 *Def. orac.* 14, 417 C.: ἡμέρας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς, ἐν αἷς ὠμοφαγίαι καί διασπασμοί.

48 *Milet*, VI.22.

49 Me ha sido amablemente comunicado por Miss N. C. Jolliffe. El rito árabe es descrito también por Brunel, *op. cit.* (más arriba, n. 13), 110 ss., 177 ss. Añade los puntos significativos de que el animal es arrojado desde un tejado o plataforma, donde se lo retiene hasta el momento apropiado, *para evitar que lo despedacen demasiado pronto* y que los fragmentos de los animales (toro, ternera, oveja, cabra o gallina) se conservan para usarlos como amuletos.

50 V. n. 47.

51 Cf. Benedict, *Patterns of Culture*, 179: «La enorme repugnancia que los Wwakiutl (indios de la isla de Vancouver) sentían hacia el acto de comer carne humana convertía para ellos en adecuada expresión la virtud dionisíaca que está en lo terrible y lo prohibido».

52 Escol. Clem. Alex. 92 P. (Vol. I, p. 318, Stänlin); Focio, s. v. νεβρίζειν; Firm. Mat. *Err. prof. rel.* 6.5.

53 Frazer, *Golden Bough*, V.ii, cap. 12.

54 Plut. *Q. Rom.* 112, 281A.

55 *Bac.* 743 ss.; cf. Escol. Aristof. *Ranas* 360.

56 *Bac.* 138, cf. Arnob, *adv. Nat.* 5.19.

57 Focio, sv. νεβρίζειν. Cf. el tipo artístico de la ménade νεβροφόνος, discutido últimamente por H. Philippart, *Iconographie des «Bacchantes»*, 41 ss.

[58] Galeno, *de antidot.* 1.6.14 (en un festival de *primavera*, probablemente de Sabazius).
[59] *Griech. Myth. u. Rel.* 732.
[60] V. mi introducción a las *Bacantes*, xvi s., xxiii ss.
[61] Como intenta probarlo Rapp, *Rh. Mus.* 27.1 ss., 562 ss., y lo aceptan, por ejemplo, Marbach en P.-W., y Voigt en Roscher, s.v. «Dionysos».

# Apéndice II

# TEURGIA *

El último medio siglo ha sido testigo de un notable adelanto en nuestro conocimiento de las creencias y prácticas mágicas de la antigüedad tardía. Pero, en comparación con este progreso general, la rama de la magia conocida con el nombre de teurgia ha quedado relativamente descuidada, y es todavía imperfectamente comprendida. El primer paso hacia su comprensión lo dió, hace más de cincuenta años, Wilhelm Kroll, al recoger y discutir los fragmentos de los *Oráculos Caldeos* [1]. Después, el difunto profesor Joseph Bidez desenterró y explicó [2] un cierto número de interesantes textos bizantinos, principalmente de Pselo, que parecen derivar del comentario perdido de Proclo sobre los *Oráculos Caldeos*, quizá a través de la obra del antagonista cristiano de Proclo, Procopio de Gaza; y Hopfner [3] y Eitrem [4] han hecho valiosas contribuciones, especialmente al llamar la atención sobre los muchos rasgos comunes que enlazan a la teurgia con la magia greco-egipcia de los papiros [5]. Pero hay todavía muchas cosas oscuras, y probablemente seguirá habiéndolas hasta que se reúnan y se estudien como un todo [6] los textos relativos a la teurgia, actualmente esparcidos (tarea que Bidez parece haber tenido la intención de llevar a cabo, pero que quedó sin realizar a su muerte). Este trabajo no pretende ser completo, y aun menos definitivo, sino únicamente (i) clarificar las relaciones entre el neoplatonismo y la teurgia en su desarrollo histórico, y (ii) examinar el verdadero *modus operandi* de las que parecen haber sido las dos ramas principales de la teurgia.

---

* Estas páginas reproducen mi estudio, con algunos cambios insignificantes, aparecido en el *Journal of Roman Studies*, vol. 37 (1947). Debo expresar mi gratitud a los profesores M. P. Nilsson y A. D. Nock, que leyeron mi ensayo antes de su publicación y que me hicieron valiosas sugerencias.

## I. EL FUNDADOR DE LA TEURGIA

Que sepamos, el primero a quien se dió el nombre de θεουργός fue un tal Juliano [7], que vivió bajo Marco Aurelio [8]. Probablemente, como lo sugirió Bidez [9], inventó él mismo la designación para distinguirse de los meros θεολόγοι: los θεολόγοι hablaban de los dioses, él "actuaba sobre" ellos, o incluso, quizá, los "creaba" [10]. De este personaje sabemos, por desgracia, muy poco. Suidas nos dice que Juliano era hijo de un "filósofo caldeo" del mismo nombre [11], autor de una obra sobre los demonios en cuatro libros, y que él, por su parte, escribió Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δι 'ἐπῶν. Que estos "oráculos en hexámetros" no eran otra cosa (como lo conjeturó Lobeck) que los *Oracula Chaldaïca* sobre los cuales escribió Proclo un vasto comentario (Marino, *vit. Procli,* 26) lo deja fuera de toda duda razonable la referencia que hace un escoliasta de Luciano [12]: τά τελεστικά Ἰουλιανοῦ ἅ Πρόκλος ὑπομνηματίζει, οἷς ὁ Προκόπιος ἀντιφθέγγεται, y la afirmación de Pselo de que Proclo "se enamoró de los ἔπη, llamados Λόγια por sus admiradores, en que Juliano expuso las doctrinas caldeas" [13]. A juzgar por lo que dice el propio Juliano, recibió estos oráculos de los dioses: eran θεοπαράδοτα[14]. De dónde los sacó en realidad, no lo sabemos. Como lo hizo notar Kroll, su estilo y su contenido se ajustan a la época de los Antoninos mejor que a ningún período precedente [15]. Juliano puede, desde luego, haberlos forjado; pero su dicción es tan extravagante y ampulosa, y su pensamiento tan oscuro e incoherente, que más bien hacen pensar en las manifestaciones hechas durante el trance, por los "espíritus guías" modernos que en los esfuerzos deliberados de un forjador. Y, en efecto, no parece imposible, en vista de lo que sabemos sobre la teurgia posterior, que tuvieran su origen en las "revelaciones" de algún visionario o de algún *medium,* y que la parte de Juliano consistiera, como dice Pselo (o su fuente, Proclo) [16], en ponerlos en verso. Esto estaría de acuerdo con la práctica establecida de los oráculos oficiales [17]; y la transposición a hexámetros ofrecería una oportunidad de introducir en aquel galimatías alguna semejanza de sentido y sistema filosóficos. Pero el piadoso lector no dejaría por eso de tener absoluta necesidad de alguna explicación o comentario, y esto también parece haberlo suministrado Juliano; porque sin duda es él el citado por Proclo (*in Tim.* III. 124. 32) como ὁ θεουργός ἐν τοῖς ὑφηγητικοῖς. Marino se refiere probablemente al mismo comentario cuando habla de

τὰ Λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα (*vit. Procli* 26), y Damascio (II. 203. 27) cuando cita οἱ θεοὶ καί αὐτος ὁ θεουργός Si este comentario era idéntico con los θεουργικά mencionados por Suidas, no lo sabemos Proclo cita en una ocasión (*in Tim.* III. 27. 10) a Juliano ἐν ἑβδόμῃ οὼν Ζωνῶν, que parece referirse a una sección de los θεουργικά que tratara en siete capítulos de las siete esferas planetarias a través de las cuales el alma desciende y reasciende (cf. *in Remp.* II. 220. 11 ss.). Sobre el contenido probable de los Τελεστικά, véase más adelante la sección IV.

Sea cualquiera el origen de los *Oráculos Caldeos*. lo cierto es que no sólo incluían prescripciones para un culto del fuego y del sol [18], sino para la invocación mágica de los dioses (véase más abajo, p. 279). Y la tradición posterior representa a los Julianos como magos poderosos. Según Pselo [19], Juliano el Viejo "presentó" (συνέστησε) a su hijo al espíritu de Platón ; y parece ser que pretendían poseer un conjuro (ἀγωγή) para producir una aparición del dios Χρόνος [20]. Podían hacer también que las almas de los hombres abandonaran el cuerpo y volvieran a entrar en él [21]. Su fama no se limitó a los círculos Neoplatónicos. La oportuna tormenta que salvó al ejército romano durante la campaña de Marcus contra los Quadi el año 173 de la Era cristiana fue atribuída por algunos a las artes mágicas de Juliano el Joven [22] ; en la versión que Pselo nos da de la historia, Juliano fabrica una máscara humana de arcilla que dispara contra el enemigo "rayos insoportables" [23]. Sozomen ha oído decir que hendió una piedra por arte de magia (*Hist. Eccl.* 1. 18) ; y una pintoresca leyenda cristiana le muestra compitiendo en una exhibición de poder mágico con Apolonio y Apuleyo : en ocasión en que Roma padecía el azote de una peste, se asigna a cada mago la superintendencia médica de un sector de la ciudad ; Apuleyo se compromete a acabar con la peste en quince días, Apolonio en diez, pero Juliano acaba con ella instantáneamente dando una mera orden [24].

## II. LA TEURGIA EN LA ESCUELA NEOPLATONICA

El creador de la teurgia era un mago, no un neoplatónico. Y el creador del neoplatonismo no era ni un mago ni —con perdón de ciertos autores modernos— un teurgo [25]. A Plotino nunca le llaman sus sucesores un θεουργός, ni él emplea el término θεουργία ni los términos con éste emparentados en sus escritos. No hay en realidad

prueba alguna [26] de que jamás hubiera oído hablar de Juliano ni de sus *Oráculos Caldeos*. Si los hubiera conocido, es de presumir que los habría sometido al mismo tratamiento crítico que las revelaciones "de Zoroastro y Zostriano y Nicoteo y Alógenes y Meso y otros de la misma especie", que fueron analizadas y expuestas en su seminario [27]. Porque en su gran defensa de la tradición griega racionalista, el tratado *Contra los Gnósticos* (*En.* 2. 9) expresa muy claramente tanto su antipatía por todas las megalomaníacas "revelaciones especiales" [28] como su desprecio por τοῖς πολλοῖς, οἲ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι (c. 14, I. 203.32 Volkmann). No es que negara la eficacia de la magia (¿podría negarla ningún hombre del siglo III?). Pero no le interesaba. Veía en ella meramente una aplicación a mezquinos fines personales de "la verdadera magia que es la suma de amor y de odio del universo", la συμπάθεια misteriosa y verdaderamente admirable que hace al cosmos uno; los hombres se maravillan de la γοητεία humana más que de la magia de la naturaleza sólo porque les es menos familiar [29].

A pesar de todo esto, el artículo "Theurgie", que apareció en un volumen reciente de Pauly-Wissowa llama a Plotino un teurgo, y Eitrem ha hablado últimamente de "Plotin, dont sans doute dérive la théurgie" [30]. Las principales razones en que se apoya esta opinión parecen ser: (1) Su alegado [31] nacimiento egipcio y el hecho de que estudió en Alejandría con Amonio Saccas; (2) el profundo conocimiento [32] que se le atribuye de la religión egipcia; (3) su experiencia de la *unio mystica* (Porf. *vit. Plot.* 23), y (4) el asunto del Iseo en Roma (*ibíd.*, 10), citado y discutido más adelante en la sección III, p. 269). De estas consideraciones sólo la última me parece verdaderamente pertinente. Sobre el primer punto sólo podemos decir aquí que el nombre de Plotino es romano, que su manera de pensar y de expresarse es característicamente griega, y que en lo poco que sabemos de Amonio Saccas no hay nada que justifique el que se le dé el nombre de teurgo. En cuanto al conocimiento de la religión egipcia puesto de manifiesto en las *Eneadas*, no veo que pase de unas pocas referencias casuales a cuestiones del dominio común: Porfirio aprendió otro tanto o más leyendo a Queremón [33]. En cuanto a la *unio mystica* plotiniana, para cualquier lector cuidadoso de pasajes, como *En.* 1. 6. 9 ó 6. 7. 34, está claro, sin duda, que se alcanza, no por ningún ritual de evocación ni de ejecución de actos prescritos, sino por medio de una disciplina interna de la mente que no implica elemento alguno compulsivo y que no tiene abso-

lutamente nada que ver con la magia [34]. Queda el incidente del Iseo. Esto es teurgia, o algo que se le parece. Pero sólo se funda en parlerías de escuela (véase más abajo). Y en cualquier caso, una sola visita a una sesión no convierte a un hombre en espiritista, sobre todo si va allí, como le sucede a Plotino, por iniciativa de otro.

Plotino es un hombre que, en palabras de Wilhelm Kroll, "se elevó a sí mismo mediante un enérgico esfuerzo intelectual y moral por encima de la nebulosa atmósfera que le rodeaba". Mientras vivió, levantó consigo a sus discípulos. Pero a su muerte, la niebla empezó a cerrarse de nuevo y el neoplatonismo posterior es en muchos respectos una regresión al sincretismo sin nervio del cual él había intentado escapar. El conflicto entre la influencia personal de Plotino y las supersticiones de la época se manifiesta muy claramente en la actitud vacilante de su discípulo Porfirio [35], hombre sincero, erudito y amable, pero que está lejos de ser un pensador coherente y creador. De temperamento profundamente religioso, tenía una incurable debilidad por los oráculos. Antes de conocer a Plotino [36], había ya publicado una colección de ellos bajo el título Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας [37]. Algunos aluden a *mediums* y manifiestamente proceden de centros de "séances" (véase más abajo, sección V). Pero no existe vestigio alguno de que haya citado los *Oráculos Caldeos* (ni empleado el término de teurgia) en su obra ; probablemente ignoraba todavía la existencia de aquéllos cuando la escribió. Más tarde, cuando Plotino le ha enseñado a preguntar, hace una serie de consultas decididamente penetrantes y con frecuencia irónicas sobre demonología y ocultismo al egipcio Anebo [38], y señala, entre otras cosas, la locura de intentar obligar a los dioses por la magia [39]. Fue probablemente más tarde todavía [40], después de la muerte de Plotino, cuando desenterró los *Oráculos Caldeos* de la oscuridad en que habían vivido (como suelen vivir tales libros) durante más de un siglo, escribió un comentario sobre ellos [41], y "los citó continuamente" en su *de regressu animae* [42]. En esta obra sostenía que las τελεταί teúrgicas podían purificar la πνευματικὴ ψυχή y hacerla "aptam susceptione spirituum et angelorum et ad videndos deos" ; pero advertía a sus lectores que la práctica era peligrosa, y que podía hacerse de ella mal uso así como buen uso, y negaba que pudiera alcanzar, o que fuera un adminículo necesario, para el regreso del alma a dios [43]. En el fondo, seguía siendo en realidad un plotiniano [44]. Pero había hecho una concesión peligrosa a la escuela contraria.

La respuesta de esta escuela vino en el comentario de Jámblico a los *Oráculos Caldeos* [45] y en su extenso tratado *de mysteriis* [46]. El *de mysteriis* es un manifiesto del irracionalismo, una afirmación de que el camino de la salvación no se encuentra en la razón, sino en el ritual. "No es el pensamiento el que une a los teurgos con los dioses: si así fuera, ¿qué impediría que los filósofos teóricos disfrutaran de la unión teúrgica con ellos? Pero no es así. La unión teúrgica se alcanza sólo por la eficacia de los *actos* inefables ejecutados del modo apropiado, actos que están más allá de toda comprensión, y por la potencia de los símbolos inexpresables que sólo son comprendidos por los dioses... Sin esfuerzo intelectual por nuestra parte, los signos o prendas (συνθήματα), por su propia virtud, consuman su propia obra" (*de myst.* 96. 13 Parthey). A las mentes acobardadas de los paganos del siglo IV les ofrecía tal mensaje un seductivo consuelo. Los "filósofos teóricos" llevaban unos nueve siglos discutiendo, y ¿con qué resultado? Sólo con el de una cultura visiblemente decadente, y el crecimiento progresivo de esa ἀθεότης cristiana que a las claras le estaba sorbiendo la vida del helenismo. Como la magia vulgar suele ser el último recurso de los personalmente desesperados, o de aquéllos a quienes les han fallado por igual Dios y el hombre, la teurgia se convirtió en el refugio de una intelectualidad desesperada que ya sentía *la fascination de l'abîme*.

No obstante, parece ser que ni aun en la generación siguiente a la de Jámblico se había aceptado todavía del todo la teurgia en la escuela neoplatónica. Eunapio, en un instructivo pasaje (*vit. soph.* 474 s. Boissonade) nos muestra a Eusebio de Mindo, discípulo del discípulo de Jámblico, Edesio, sosteniendo en sus lecciones que la magia era cosa de "locos que hacen un estudio perverso de ciertos poderes derivados de la materia", y poniendo al futuro emperador Juliano en guardia contra el teurgo Máximo, "ese milagrero teatral", concluye, en términos que recuerdan a Plotino, σὺ δὲ τούτων μηδὲν θαυμάσῃς, ὥσπερ οὐδὲ ἐγώ, τὴν διὰ τοῦ λόγου κάθαρσιν μέγα τι χρῆμα ὑπολαμβάνων. A esto replicó el príncipe: "Quédate con tus libros; yo sé dónde ir" y se fue con Máximo. Poco después encontramos al joven Juliano pidiendo a su amigo Prisco que le consiga una buena copia del comentario de Jámblico a su homónimo (Juliano el teurgo); porque, dice, "no me canso de Jámblico en filosofía ni de mi homónimo en teosofía [θεοσοφία, es decir, teurgia], los demás no son nadie a su lado" [47].

El patronazgo de Juliano puso a la teurgia temporalmente de

moda. Cuando, como emperador, emprendió la tarea de reformar el clero pagano, el teurgo Crisantio se encontró convertido en ἀρχιερεύς de Lidia, mientras Máximo, como teurgo consejero de la corte imperial, llegó a ser una *éminence grise,* rico e influyente, ya que ὑπὲρ τῶν παρόντων ἐπὶ τοὺς θεοὺς ἅπαντα ἀνέφερον (Eunap., p. 477 Boiss.; confróntese Am. Mar. 22. 7. 3 y 25. 4. 17). Pero Máximo lo pagó en la reacción cristiana subsiguiente, cuando se le multó, torturó, y finalmente, el año 371, acusado de conspirar contra los emperadores, murió ejecutado (Eunap., p. 478; Am. Marc., 29. 1. 42; Zósimo, 4. 15). Durante algún tiempo después de este suceso, los teurgos estimaron conveniente no destacar [48]; pero la tradición de su arte se transmitía silenciosamente de una generación a otra en ciertas familias [49]. En el siglo V volvió a enseñarse y a practicarse por los neoplatónicos atenienses: Proclo no sólo compuso un Περὶ ἀγωγῆς y otro comentario sobre los *Oráculos Caldeos,* sino que disfrutó también de visiones personales (αὐτοπτουμένοις) de luminosas apariciones "hecáticas", y fué, como el fundador de este culto, un gran productor de lluvia [50]. Después de Justiniano la teurgia volvió otra vez a la clandestinidad, pero no murió del todo. Pselo nos ha descrito una θεαγωγία dirigida por un arzobispo, según el modelo de una teurgia pagana (τοῖς Χαλδαίων λόγοις ἑπόμενος), que afirma tuvo lugar en Bizancio en el siglo XI [51]; y el comentario de Proclo sobre los *Oráculos* era conocido todavía, directa o indirectamente, por Nicéforo Gregoras, en el XIV [52].

## III. UNA "SEANCE" EN EL ISEO

Porfirio, *vita Plotini* 10 (16. 12 ss. Volk.): Αἰγύπτιος γάρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ διά τινος φίλου αὐτῷ (sc. Πλωτίνῳ) γνωρισθεὶς θέλων τε τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξιν δοῦναι ἠξίωσε τόν Πλωτῖνον ἐπὶ θέαν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου. τοῦ δὲ ετοίμως ὑπακούσαντος γίνεται μὲν ἐν τῷ Ἰσείῳ ἡ κλῆσις· μόνον γὰρ ἐκεῖνον τὸν τόπον καθαρόν φασιν εὑρεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ τὸν Αἰγύπτιον· κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι γένους'· ὅθεν τὸν Αἰγύπτιον εἰπεῖν. μακάριος εἶ θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν συνόντα. μήτε δὲ ἐρέσθαι τι ἐκγενέσθαι μήτε ἐπιπλέον ἰδεῖν παρόντα, τοῦ συνθεωροῦντος φίλου τὰς ὄρνεις, ἃς κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα, πνίξαντος εἴτε διὰ φθόνον εἴτε καὶ διά φόβον τινά.

Este curioso pasaje ha sido estudiado por Hopfner, *OZ* II. 125,

y más a fondo por Eitrem, *Symb. Oslo.* 22. 62 y ss. No debemos atribuirle demasiado valor histórico. El empleo de φασίν[53] por Porfirio pone de manifiesto que su fuente no fué ni el mismo Plotino ni ninguno de sus verdaderos oyentes ; y, puesto que Porfirio dice que este incidente inspiró la composición del tratado de Plotino Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος (*En.*, 3. 4), debe haber tenido lugar, lo mismo que la composición de este tratado, antes de la llegada del propio Porfirio a Roma, y por lo menos treinta y cinco años antes de la publicación de la *vita*. Por consiguiente, el testimonio en que descansa este relato no es ni de primera mano, ni (probablemente) próximo en fecha al acontecimiento. Como dice Eitrem con razón, no puede "avoir la valeur d'une attestation authentique" [54]. Con todo, nos ofrece una vislumbre interesante, si bien exasperadora, de los procedimientos de la alta magia en el siglo III.

Ni el propósito ni el lugar de la "séance" tienen por qué sorprendernos demasiado. La creencia de un δαίμων que mora en el interior del hombre es muy antigua y extendida, y fue aceptada y racionalizada, a su manera respectiva, por Platón y por los estoicos [55]. Que esta creencia puede haber desempeñado algún papel en la magia greco-egipcia lo sugieren los PGM vii. 505 ss., donde una receta, por desgracia incompleta, va encabezada por la frase Σύστασις ἰδίου δαίμονος[56]. (No se debe confundir, sin embargo, con la evocación, mucho más común, de un πάρεδρος o "familiar" cuya conexión con el mago es *creada* por vez primera por el procedimiento mágico.) Para el δαίμων que resulta ser un dios, cf., además de Plot. *En.* 3. 4. 6. (I. 265. 4 Volk.) δαίμων τούτῳ θεός (citado por Eitrem), Olimpiodoro, *in Alc.* p. 20 Cr., donde, después de distinguir los θεῖοι δαίμονες de los de rango inferior, nos dice que οἱ κατ' οὐσίαν ἑαυτῶν βιοῦντες καὶ ὡς πεφύκασι τὸν θεῖον δαίμονα ἔχουσιν εἰληχότα... κατ' οὐσίαν δέ ἐστι ζῆν τό πρόσφορον αἱρεῖσθαι βίον τῇ σειρᾷ ὑφ' ἣν ἀνάγεται, οἷον στρατιωτικόν μέν, ἐὰν ὑπὸ τὴν ἀρεϊκήν, κτλ.

En cuanto a la elección de lugar, queda suficientemente explicada por el conocido requisito de un τόπος καθαρός para las operaciones mágicas [57], juntamente con la afirmación de Queremón de que los templos egipcios sólo eran accesibles de ordinario a aquéllos que se habían purificado y se habían sometido a severos ayunos [58].

Pero lo que desconcierta a Eitrem, como me ha desconcertado a mí, es el papel que desempeñan las aves, ἃς κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα, es decir, para proteger a los operadores de un posible ataque de espíritus malignamente dispuestos (no, sin duda, para impedir que

las aves mismas se escaparan volando, como traducen unánime y erróneamente MacKenna, Bréhier y Harder: porque entonces su presencia estaría completamente injustificada). Los papiros prescriben algunas veces medidas de protección [59]. Pero, ¿cómo actuaban las aves como una φυλακή? Y, ¿por qué pone fin su muerte a la aparición? Hopfner dice que la impureza de la muerte expulsaba al dios: las llevaban consigo para que su muerte les sirviera de ἀπόλυσις en caso de necesidad [60], pero las mataron prematura e innecesariamente. Por otro lado Eitrem, comparando con este pasaje *PGM* xii. 15 ss., donde la estrangulación de aves aparece como parte del ritual para animar una figura de cera de Eros, cree que la verdadera intención debe haber sido la de ofrecer un sacrificio, y que Porfirio o su informador no comprendieron lo sucedido: los motivos atribuídos al φίλος le parecen a Eitrem "invraisemblables". En apoyo de esta opinión podría haber citado la afirmación del propio Porfirio en la *Carta a Anebo* [61] de que διὰ νεκρῶν ζῴων τὰ πολλὰ αἱ θεαγωγίαι ἐπιτελοῦνται, que parece eliminar la explicación de Hopfner. Pero hay otro pasaje de Porfirio que evidentemente explica que al matar *aves* en *esta* ocasión el φίλος estaba quebrantando una de las reglas del μυστήριον teúrgico; dice así en *de abst.* 4. 16 (255. 7 N.), ὅστις δὲ φασμάτων φυσιν ἱστορησεν, οἶδεν καθ'ὅν λόγον ἀπέχεσθαι χρὴ πάντων ὀρνίθων, καὶ μάλιστα ὅταν σπεύδῃ τις ἐκ τῶν χθονίων ἀπαλλαγῆναι και πρὸς τοὺς οὐρανίους θεοὺς ἱδρυνθῆναι. Esto encaja tan perfectamente con la ocasión del Iseo (porque ἀπέχεσθαι puede abarcar sin duda tanto la abstención de matar aves como la de comerlas), que es difícil sustraerse a la impresión de que Porfirio estaba pensando en ella. Quizá podemos aducir también la regla pitagórica que prohibía específicamente el sacrificio de gallos (Iamb. *vit. Pyth.* 147, *Protrept.* 21).

Pero, en este caso, ¿por qué estaban allí las aves? Posiblemente porque su presencia era en sí misma una φυλακή. La palabra ὄρνιθες, sin calificativo, suele designar las aves domésticas, κατοικίδιοι ὄρνιθες, (cf. L.-S.[9] s. v.). Y las aves domésticas, como lo ha hecho notar Cumont [62], trajeron consigo de su país de origen, Persia, la reputación de ser animales sagrados, desterradores de la oscuridad y, por consiguiente, de los demonios [63] · Plutarco, por ejemplo, sabe que los κύνες καὶ ὀρνίθες pertenecen a Oromazes (Ormuz) [64]. ¿No es probable que en este punto, como en el culto del fuego, la tradición teúrgica conservara vestigios de ideas religiosas iranias y que Porfirio por lo menos, si no el sacerdote egipcio, creyera que la función de las aves era apotropaica y su muerte un ultraje a la aparición

celestial? Y, efectivamente, tenemos documentación posterior en apoyo de esta hipótesis: Proclo nos dice, no sólo que los gallos son criaturas solares, μετέχοντες καὶ αὐτοὶ τοῦ θείου κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν, sino que ἤδη τινὰ τῶν ἡλιακῶν δαιμόνων λεοντοπρόσωπον φαινόμενον, ἀλεκτρύονος δειχθέντος ἀφανῆ γενέσθαι φασὶν ὑποστελλόμενον τὰ τῶν κρειττόνων συνθήματα [65].

## IV. EL MODUS OPERANDI: τελεστική

Proclo define grandilocuentemente la teurgia como "un poder más alto que toda la humana sabiduría, que abraza las bendiciones de la adivinación, los poderes purificadores de la iniciación, y en una palabra, todas las operaciones de la posesión divina" (*Theol. Plat*. p. 63). Puede describírsela más simplemente como magia aplicada a un fin religioso y que se apoya en una supuesta revelación de una personalidad religiosa. Mientras la magia vulgar hacía uso de nombres y de fórmulas de origen religioso para fines profanos, la teurgia se servía de los procedimientos de la magia vulgar con un fin primariamente religioso: su τέλος era ἡ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος (*de myst*. 179. 8), que capacitaba a sus devotos para escapar de la εἱμαρμένη (οὐ γὰρ ὑφ' εἱμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί, *Or. chald*. p. 59 Kr.; cf. *de myst*. 269. 19 ss.), y aseguraba τῆς ψυχῆς ἀπαθανατισμός (Procl. *in Remp*. I52.10) [66]. Pero tenía también una utilidad más inmediata: el libro III del *de mysteriis* está enteramente dedicado a técnicas de adivinación, y Proclo pretende haber recibido de los δαίμονες muchas revelaciones sobre el pasado y el futuro (*in Remp*. I.86.13).

Por lo que podemos juzgar, los procedimientos de la teurgia eran, en líneas generales, semejantes a los de la magia vulgar. Podemos distinguir en ellos dos tipos principales: (i) los que dependían exclusivamente de σύμβολα o συνθήματα; y (ii) los que envolvían el empleo de un "medium" en trance.

De estas dos ramas de la teurgia la primera parece haber sido conocida con el nombre de τελεστική, y haberse ocupado principalmente de la consagración (τελεῖν Procl. *in Tim*. III.6.13) y animación de estatuas mágicas con el fin de obtener de ellas oráculos: Proclo, *in Tim*. III. 155.18, τὴν τελεστικὴν καὶ χρηστήρια καὶ ἀγάλματα θεῶν ἱδρῦσθαι ἐπὶ γῆς καί διά τινων συμβόλων ἐπιτήδεια ποιεῖν τὰ ἐκ μερικῆς ὕλης γενόμενα καὶ φθαρτῆς εἰς τὸ μετέχειν θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μελλον: *Theol Plat*. I.28, p. 70, ἡ τελεστικὴ διακαθήρασα καί τινας χαρακτῆρας καὶ σύμβολα παριτιθεῖσα τῷ ἀγάλματι ἔμψυχον αὐτὸ ἐποίησε:

al mismo efecto, *in Tim.* I.51.25, III.6.12 ss.; *in Crat.* 19.12 [67]. Podemos suponer que una parte por lo menos de este arte se remonta a los Τελεστικά de Juliano; ciertamente los σύμβολα se remontan a los *Oráculos Caldeos* [68].

¿Qué eran estos σύμβολα y cómo se usaban? La respuesta más clara a esta pregunta se da en una carta de Pselo [69]: ἐκείνη γὰρ (sc. ἡ τελεστικὴ ἐπιστήμη) τὰ κοῖλα τῶν ἀγαλμάτων ὕλης ἐμπιπλῶσα οἰκείας ταῖς ἐφεστηκυίαις δυνάμεσι, ζῴων, φυτῶν, λίθων, βοτανῶν, ῥιζῶν, σφραγίδων, ἐγγραμμάτων, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀρωμάτων συμπαθῶν, συγκαθιδρύουσα δὲ τούτοις καὶ κρατῆρας καὶ σπονδεῖα καὶ θυμιατήρια, ἔμπνοα ποιεῖ τὰ εἴδωλα καὶ τῇ ἀπορρήτῳ δυνάμει κινεῖ. Esto es genuina doctrina teúrgica, derivada sin duda del comentario de Proclo a los *Oráculos Caldeos*. Los animales, hierbas, piedras y olores figuran en el *de myst.* (233.10 ss., cf. Aug. *Civ. D.* 10.11), y Proclo da una lista de hierbas mágicas, piedras mágicas, etc., útiles para varios fines [70]. Cada dios tiene su representante "simpático" en el mundo animal, el mundo vegetal y el mundo mineral, que es, o contiene, un σύμβολον de su causa divina y está así *en rapport* con esta última [71]. Estos σύμβολα se ocultaban dentro de la estatua [72], de modo que eran sólo conocidos del τελεστής (Procl. *in Tim.* I.273.11). Las σφραγίδες (gemas grabadas) y los εγγράμματα (fórmulas escritas) corresponden a los χαρακτῆρες καὶ ὀνόματα ζωτικά de Proclo, *in Tim.* III.6.13. Los χαρακτῆρες (que incluyen cosas tales como las siete vocales simbólicas de los siete dioses planetarios) [73] podían ser o escritos (θέσις) o pronunciados (ἐκφώνησις) [74]. La manera correcta de pronunciarlos era un secreto profesional que se transmitía oralmente [75]. Los atributos del dios podían también nombrarse con efectos mágicos en una invocación oral [76]. Los "nombres vivificantes" incluían, además, ciertas apelaciones secretas que los dioses mismos habían revelado a los Julianos, capacitándoles así para obtener respuesta a sus oraciones [77]. Estas apelaciones se encontraban probablemente entre los ὀνόματα βάρβαρα que según los *Oráculos Caldeos* perdían su eficacia si se traducían al griego [78]. Algunos de ellos nos han sido explicados por los dioses [79]; en cuanto a los demás, si un χαρακτήρ no tiene sentido para nosotros, αὐτὸ τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ τὸ σεμνότατον (*de myst.* 254.14 ss.).

En todo esto la τελεστική teúrgica estaba lejos de ser original. Los herbarios y lapidarios antiguos están llenos de la "botánica astrológica" y de la "mineralogía astrológica" que asignaban sus plantas y piedras particulares a cada uno de los dioses planetarios, y

cuyos comienzos se remontan por lo menos a Bolo de Mendes (hacia el 200 a. C.) [80]. Estos σύμβολα se utilizaban ya en las invocaciones de la magia greco-egipcia; así se invoca a Hermes nombrando a su planta y a su árbol, a la diosa de la luna recitando una lista de animales, etcétera, al final de la cual se dice εἴρηκά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ σύμβολα τοῦ ὀνόματος [81]. χαρακτῆρες, listas de atributos, ὀνόματα βάρβαρα, forman parte de la *materia mágica* greco-egipcia normal; el uso de ésta era familiar a Luciano (*Menip.* 9 *fin.*), y a Celso, y la teoría de su intraducible eficacia fue enérgicamente mantenida por Orígenes frente al último (*c. Cels.* 1.24 s.). Para un ejemplo de un dios que revela su verdadero nombre en el curso de una operación mágica, cf. *PGM.* i.161 ss.; para la importancia de la ἐκφώνησις correcta, *PGM* v. 24, etc.

Tampoco era una industria nueva ni un monopolio de los teurgos la manufactura de estatuillas mágicas de los dioses [82]. Se apoyaba en última instancia sobre la primitiva y extendida creencia en una συμπάθεια natural que enlaza la imagen con su original [83], la misma creencia que se halla a la base del empleo mágico de imágenes de seres humanos para fines de *envoûtement*. Su centro de difusión fue evidentemente Egipto, donde estaba arraigada en ideas religiosas indígenas [84]. El diálogo hermético tardío de *Asclepius* sabe de "statuas animatas sensu et spiritu plenas" que predicen el futuro "sorte, vate, somniis, multisque aliis rebus", y que a la vez causan y curan enfermedades: el arte de producir tales estatuas aprisionando en imágenes consagradas, con la ayuda de hierbas, gemas y perfumes, almas de demonios o de ángeles, fue descubierto por los antiguos egipcios: "sic deorum fictor est homo" [85]. Los papiros mágicos ofrecen recetas para construir tales imágenes y para animarlas (ζωπυρεῖν, xii.318), por ejemplo, iv.1841 ss., donde la imagen ha de ser hueca, como las estatuas de Pselo, y ha de encerrar un nombre mágico escrito en una hoja de oro; 2360 ss., un Hermes hueco que encierra una fórmula sagrada, y consagrado mediante una guirnalda y el sacrificio de un gallo. Desde el siglo I d. C. [86] en adelante empezamos a oír de la fabricación privada [87] y del empleo mágico de imágenes parecidas fuera de Egipto. Nerón tenía una, regalo de "plebeius quidam et ignotus", que le prevenía de las conspiraciones (Suet. *Nerón* 56); Apuleyo fue acusado, probablemente con justicia, de poseer una [88]. Luciano en su *Philopseudes* satirizó la creencia en ellas [89]; Filóstrato menciona su uso como amuletos [90]. En el siglo III Porfirio citaba un oráculo de Hécate [91] dando instrucciones para la

confección de una imagen que había de procurar al devoto una visión de la diosa durante el sueño [92]. Pero la verdadera boga del arte vino más tarde, y parece debida a Jámblico quien, sin duda, vio en el mismo el modo más eficaz de defender el culto tradicional de las imágenes contra las burlas de los críticos cristianos. Mientras el Περὶ ἀγαλμάτων de Porfirio no parece haber adelantado pretensión alguna de que los dioses estuvieran en ningún sentido presentes en las imágenes que los simbolizaban [93], Jámblico, en su obra del mismo nombre, se propuso probar "que los ídolos son divinos y están llenos de la presencia divina", y apoyó su defensa narrando πολλὰ ἀπίθανα [94]. Sus discípulos recurrieron habitualmente a las estatuas para obtener pronósticos, y no fueron remisos en aportar por su parte nuevos ἀπίθανα : Máximo hace reír a una estatua de Hécate y encenderse automáticamente las antorchas que la estatua lleva en las manos [95]; Heraisco tiene una intuición tan sensible que puede distinguir inmediatamente la estatua "animada" de la "inanimada" por las sensaciones que le produce [96].

A la muerte del mundo pagano, el arte de fabricar imágenes oraculares pasó al repertorio de los magos medievales, donde tuvo una larga vida, aunque el uso de aquéllas nunca fue tan común como el de las imágenes para *envoûtement*. Así, una bula del Papa Juan XXII, fechada en 1326 ó 1327, denuncia a las personas que por medio de la magia aprisionan demonios en imágenes o en otros objetos, los interrogan y obtienen respuestas [97].

Otras dos cuestiones se nos ocurren en relación con la τελεστική teúrgica, aunque aquí no podemos examinarlas a fondo. Primera, ¿contribuyó en alguna medida a la creencia familiar por igual en la Italia medieval y en el Bizancio medieval, en τελέσματα (talismanes) o en "statuae averruncae", imágenes encantadas cuya presencia, oculta o visible, tenía poder para conjurar desastres naturales o derrotas militares? [98] ¿Fueron algunos de éstos τελέσματα (generalmente atribuídos a magos anónimos o legendarios) obra en realidad de teurgos? *Zósimo* nos dice que el teurgo Nestorio salvó a Atenas de un terremoto en el año 375 d. C. ofreciendo en el Partenón un τέλεσμα de esta clase (una estatua de Aquiles), de acuerdo con instrucciones recibidas durante un sueño. Teúrgica era asimismo, al parecer, la estatua de Zeus Philios ofrecida μαγγανείαις τισὶ καὶ γοητείαις por un contemporáneo de Jámblico, el fanático pagano Teotecno, que practicaba, en relación con ella, τελεταί, μυήσεις y καθαρμοί (Eus., *Hist. Ecl.*, 9. 3; 9. 11). Un origen parecido puede

adivinarse para aquella estatua de Júpiter, armado de rayos de oro, que el año 394 fue "consagrada con ciertos ritos" para ayudar al pretendiente pagano Eugenio contra las tropas de Teodosio (Ag. *Civ. Dei*, 5. 26): podemos ver aquí la mano de Flaviano, el principal partidario de Eugenio, y hombre conocido por su afición al ocultismo pagano. El ἄγαλμα τετελεσμένον que protegió a Regio tanto de los fuegos del Etna como de una invasión por mar, parece haber estado provisto de στοιχεῖα de un modo que recuerda los σύμβολα de la teurgia y de los papiros: ἐν γὰρ τῷ ἑνὶ ποδὶ πῦρ ἀκοίμητον ἐτύγχανε, καὶ ἐν τῷ ἑτέρῳ ὕδωρ ἀδιάφθορον [99].

En segundo lugar, ¿fue la τελεστική teúrgica la que sugirió a los alquimistas medievales el intento de crear seres humanos artificiales ("homunculi") en que continuamente se ocupaban? Aquí, la conexión de las ideas es menos obvia, pero el arabista Paul Kraus [100], cuya muerte prematura constituye una grave pérdida, presentó recientemente una curiosa prueba de un cierto enlace histórico. Kraus señala el hecho de que el gran corpus de alquimia, atribuído a Jâbir b. Hayyan (Gebir), no sólo alude en este respecto a una obra (¿apócrifa?) de Porfirio titulada *El libro de la generación* [101], sino que hace uso de especulaciones neoplatónicas sobre las imágenes de un modo que hace pensar que poseía cierto conocimiento de las obras genuinas de Porfirio, incluso quizá de la Carta a Anebo [102].

## V. EL MODUS OPERANDI: EL TRANCE DE UN MEDIUM

Mientras la τελεστική procuraba inducir la presencia de un dios en un "receptáculo" (ὑποδοχή) inanimado, otra rama de la teurgia se proponía encarnarlo temporalmente (εἰσκρίνειν) en un ser humano (κάτοχος o, con un término técnico más específico, δοχεύς) [103]. Así como el arte anterior se apoyaba en una noción más extendida de la existencia de una συμπάθεια natural y espontánea entre la imagen y el original, se fundaba este segundo arte en la creencia, también ampliamente difundida, de que las alteraciones espontáneas de la personalidad se debían a la posesión por un dios, por un demonio o por un ser humano fallecido [104]. Que la existencia de una técnica para producir tales alteraciones se remonta a los Julianos, puede inferirse de la afirmación de Proclo de que la capacidad del alma para abandonar el cuerpo y volver a él está confirmada por ὅσα τοῖς ἐπὶ Μάρκου θεουργοῖς ἐκδέδοται καὶ γὰρ ἐκεῖνοι

διά δή τινος τελετῆς τὸ αὐτό δρῶσιν εἰς τὸν τελούμενον [105]. Y que tales técnicas eran practicadas también por otros lo prueba el oráculo citado por Fírmico Materno (*err. prof. rel.*, 14), quien lo toma de la colección de Porfirio, y que empieza "Serapis vocatus et intra corpus hominis collocatus talia respondit". Un cierto número de los oráculos de Porfirio parecen fundados, como lo vio Frederic Myers [106], en las declaraciones de mediums, puestos exprofeso en trance, no en santuarios oficiales, sino en círculos privados. A esta clase pertenecen las instrucciones para poner fin al trance (ἀπόλυσις), que se alegaban dadas por el dios a través del medium en trance [107], que tienen paralelos en los papiros, pero que difícilmente podrían haber formado parte de una respuesta oracular oficial. Del mismo tipo es el oráculo citado (¿de Porfirio?) por Proclo (*In Remp.*, I, 111, 28), "οὐ φέρει με τοῦ δοχῆος ἡ τάλαινα καρδία," φησί τις θεῶν. Estas εἴσκρισις privadas diferían de los oráculos oficiales en que, según se creía, el dios entraba en el cuerpo del medium, no en virtud de un acto espontáneo de gracia, sino en respuesta a la llamada, y aun a la compulsión [108] del operador (κλήτωρ).

Esta rama de la teurgia es especialmente interesante por la evidente analogía que tiene con el espiritismo moderno: si estuviéramos mejor informados sobre ella, podríamos esperar arrojar luz sobre las bases psicológica y fisiológica de ambas supersticiones mediante una comparación. Pero nuestra información es exasperantemente incompleta. Sabemos por Proclo que antes de la sesión tanto el operador como el medium se purificaban con fuego y agua [109] (*In Crat.*, 100. 21), y que se revestían de túnicas especiales, con cinturones también especiales, apropiados a la deidad que habían de invocar (*In Remp.*, II. 246. 23); esto parece corresponder a la Νειλαίη ὀθόνη o σινδών del oráculo porfiriano (*Praep. Ev.* 5. 9), cuyo desvestimiento era evidentemente una parte esencial de la ἀπόλυσις (cf. *PGM*, iv. 89, σινδονιάσας κατὰ κεφαλῆς μέχριποδῶν γυμνόν... παῖδα, los "lintea indumenta" de los magos en Amiano Marcelino, 29. 1. 29, y el "purum pallium" de Apul. *Apol.*, 44). El medium se ponía también una guirnalda, que tenía eficacia mágica [110], y llevaba en la mano, o representados en su vestido, εἰκονίσματα τῶν κεκλημένων θεῶν [111] u otros σύμβολα apropiados [112]. No se sabe con certeza qué otros medios se empleaban para provocar el trance. Porfirio sabe de personas que intentan conseguir la posesión (εἰσκρίνειν) "poniéndose de pie sobre χαρακτῆρες" (como lo hacían los magos medievales), pero a Jámblico no le merece mucha confianza este procedimiento (*de myst.* 129 13; 131. 3 ss.). Jám-

blico reconoce el empleo de ἀτμοί y μέπικλήσεις (*ibíd.*, 157, 9 ss.), pero niega que tengan efecto alguno sobre la mente del medium; Apuleyo, por otro lado (*Apol.*, 43), habla de que el medium se le adormece "seu carminum avocamento sive odorum delenimento". Proclo conoce la práctica de untar los ojos con estricnina y con otras drogas a fin de procurar obtener visiones [113], pero no la atribuye a los teurgos. Probablemente los procedimientos efectivos de la operación teúrgica, como los del espiritismo, eran en realidad psicológicos, no fisiológicos. Jámblico dice que no cualquiera es un posible medium; los más apropiados son "las personas jóvenes y más bien simples" [114]. En esto está de acuerdo con la opinión general antigua [115], y la experiencia moderna tiende en conjunto a apoyarle, al menos por lo que se refiere al segundo requisito.

La conducta y la condición psicológica del medium es descrita con alguna extensión, aunque oscuramente, por Jámblico (*de myst.*, 3. 4-7), y, en términos más claros, por Pselo (*orat.*, 27, *Scripta Minora*, I. 248. 1 ss., que se basa en Proclo: cf. también *CMAG*, VI 209. 15 ss. y *Op. Daem.*, xiv, *PG*, 122, 851). Pselo distingue los casos en que la personalidad del medium queda completamente en suspenso, de modo que es absolutamente necesaria la presencia de una persona normal para cuidarle de aquellos otros casos en que la conciencia (παρακολούθησις) persiste θαυμαστόν τινα τρόπον, de suerte que el medium sabe τίνα τε ἐνεργεῖ καὶ τί φθέγγεται καί πόθεν δεῖ ἀπολύειν τὸ κινοῦν. Estos dos tipos de trance se dan hoy día [116]. Jámblico dice que los síntomas del trance varían mucho con los diferentes "comunicadores" y con las diferentes ocasiones (111. 3 ss.); puede haber anestesia, incluyendo la insensibilidad al fuego (110. 4 ss.); puede haber movimiento corporal o inmovibilidad completa (111, 17); puede haber alteraciones en la voz (112. 5 ss.). Pselo menciona el riesgo de ὑλικά πνευματα, que producen movimientos convulsivos (κίνησιν μετά τινος βίας γενομένην) que los mediums más débiles son incapaces de soportar [117]; en otro lugar habla de κάτοχοι que se muerden los labios y farfullan entre dientes (*CMAG*, VI. 164. 18). La mayor parte de estos síntomas pueden ilustrarse con el estudio ya clásico de Mrs. Henry Sidgwick [118] sobre los fenómenos del trance en Mrs. Piper. Es razonable concluir, a mi juicio, que los estados descritos por los observadores antiguos y modernos son, si no idénticos, por lo menos análogos. (Podemos añadir la significativa observación que Porfirio cita, *ap.* Eus. *Praep. Ev.*, 5 8, tomándola de Pitágoras de Rodas, de que "los dioses" vienen al principio de mala gana, pero

acuden más fácilmente una vez que han formado el hábito, es decir, cuando se ha establecido una personalidad de trance.)

No se nos dice que estos "dioses" suministraran pruebas algunas de su identidad, y, al parecer, ésta se discutía de hecho con frecuencia. Porfirio quería saber cómo había de distinguirse la presencia de un dios de la de un ángel, arcángel, δαίμων, ἄρχων o alma humana (*de myst.*, 70. 9). Jámblico reconoce que los operadores impuros o inexpertos se equivocan a veces de dios, o, lo que todavía es peor, hacen venir por error a uno de esos espíritus malignos llamados ἀντίθεοι [119] (*ibíd.*, 177. 7 y ss.) El mismo dice haber desenmascarado a un supuesto Apolo que en realidad no era sino el espíritu de un gladiador (Eunap. *vit. soph.*, 473). Sinesio (*de insomn.*, 142A) atribuye falsas respuestas a esos espíritus intrusos que "de un salto ocupan el lugar preparado para un ser superior"; su comentador, Nicéforo Gregoras (*PG*, 149. 540A), atribuye esta idea a los Χαλδαῖοι (¿Juliano?), y cita (¿de los *Oráculos Caldeos*?) una prescripción para resolver tales situaciones. Otros explican las respuestas falsas por las "malas condiciones" [120] (πονηρὰ κατάστασις τοῦ περιέχοντος Porf. *ap.* Eus., *Praep.* Ev., 6. 5; Filop., *de mundi creat.*, 4. 20), o por la falta de ἐπιτηδειότης [121]; otros también por el estado perturbado de espíritu del medium, o por una intervención inoportuna de su yo normal (*de myst.*, 115. 10). Todos estos modos de disculpar el fracaso reaparecen en la literatura del espiritismo.

Además de revelar el pasado o el futuro a través de los labios del medium, los dioses otorgaban señales visibles (a veces audibles) [122] de su presencia. La persona del medium se alargaba o dilataba visiblemente [123], o incluso experimentaba la levitación (*de myst.*, 112, 3) [124]. Pero las manifestaciones de la divinidad tomaban generalmente la forma de apariciones luminosas: efectivamente, en ausencia de estas "visiones bienaventuradas", Jámblico considera que los operadores no pueden estar seguros de lo que están haciendo (*de myst.*, 112. 18). Parece ser que Proclo distinguía dos tipos de "séance": la "autóptica" en que el θεατής era por sí mismo testigo de los fenómenos, y la "epóptica", en que tenía que contentarse con que se los describiera el κλήτωρ (ὁ τὴν τελευὴν διατιθήμενος) [125]. En este último caso, las visiones estaban, desde luego, expuestas a la sospecha de ser puramente subjetivas. Porfirio parece haberlo sugerido; porque Jámblico repudia enérgicamente la idea de que el ἐνθουσιασμός o la μαντική puedan ser de origen subjetivo (*de myst.*, 114. 16;

166. 13), y se refiere al parecer a vestigios objetivos de su visita que "los dioses" dejan tras sí [126]. Autores posteriores se esfuerzan por explicar por qué razón sólo ciertas personas, gracias a un don natural o a la ἱερατικὴ δύναμις, pueden disfrutar de tales visiones (Procl., *in Remp.*, II. 167. 12; Hermeías, *in Phaedr.*, 69. 7 Couvreur).

Las apariciones luminosas se remontan a los *Oráculos Caldeos*, donde se prometía que, pronunciando ciertos conjuros, el operador vería "fuego con figura de niño", o "un fuego sin forma (ἀτύπωτον) del que saldría una voz", o varias otras cosas [127]. Compárense los πυραυγῆ φάσματα que, según se dice, los "Caldeos" mostraron al emperador Juliano [128]; los φάσματα Ἑκατικὰ φωτοειδῆ que Proclo pretendía haber visto (Marin., *vit. Procl.*, 28), y la receta de Hipólito para simular una aparición ígnea de Hécate por medios naturales, si bien un tanto peligrosos (*Ref. Haer.*, 4. 36). En el *de myst.*, 3. 6 (112. 10 y ss.) estos fenómenos se asocian claramente con el estado o la condición del medium: el espíritu puede ser visto como una forma ígnea o luminosa que entra en el cuerpo del medium (εἰσκρινόμενον) o lo abandona, bien por el operador (τῷ θεαγωγοῦντι), bien por el medium υῷ δεχομένῳ), o bien, algunas veces, por todos los presentes: esto último (la αὐτοψία) de Proclo) es, se nos dice, lo más satisfactorio. Hopfner y otros [129] han observado la evidente analogía de esto con el "ectoplasma" o "teleplasma", que los observadores modernos pretenden haber visto emerger de cuerpos de ciertos mediums y volver a ellos. Como el "ectoplasma", las apariencias pueden ser sin forma (ἀτύπωτα, ἀμόρφωτα), o conformadas (τετυπωμένα, μεμορφωμένα): uno de los oráculos de Porfirio (*Praep. Ev.*, 5. 8) habla del "fuego puro que se comprime en formas (τύποι) sagradas"; pero, según Pselo (*PG*, 122, 1136C), las apariencias informes son las más dignas de confianza, y Proclo (*in Crat.*, 34. 28) da la razón, ἄνω γὰρ ἀμόρφωτος οὖσα δία τὴν πρόοδον ἐγένετο μεμορφωμένη. El carácter luminoso que se les atribuye normalmente está relacionado sin duda con el culto "caldeo" (iranio) del fuego; pero recuerda también la φωταγωγίαι de los papiros [130], así como las "luces" de las sesiones espiritistas modernas. Proclo parece haber hablado del proceso de configuración como teniendo lugar "en una luz" [131]: esto hace pensar en una λυχνομαντεία como la descrita en *PGM* vii, 540 y ss., donde el mago dice (561), ἔμβηθι αὐτοῦ (sc. τοῦ παιδός) εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπωσηται τὴν ἀθάνατον μόρφην ἐν φωτὶ κραταιῷ καί ἀφθάρτῳ.

Eitrem [132] traduciría aquí τυπώσηται por "percibir" (sentido no atestiguado en ningún otro lugar); pero, en vista de los pasajes a que acabo de referirme, creo que deberíamos interpretarlo como "dar forma a" ("abbilden", Preisendanz) y suponer que en este texto se trata de una materialización. La luz "fuerte e inmortal" sustituye a la luz mortal de la lámpara, exactamente como en *PGM*, iv, 1103 y ss., el espectador ve que la luz de la lámpara toma "forma de bóveda", y después la encuentra sustituída por "una luz muy grande dentro de un vacío", y contempla al dios. Pero no sabemos si la teurgia empleó jamás una lámpara. Nos consta que algunos tipos de φωταγωγία se celebraban en la oscuridad [133], otros al aire libre [134] y, por otra parte, la licnomancia no figura entre las variedades de φωτὸς ἀγωγὴ enumeradas en *de myst.*, 3. 14. La semejanza del lenguaje, no obstante, sigue siendo sorprendente.

## Notas al apéndice II

1 W. Kroll, *de Oraculis Chaldacis* (Breslauer Philologische Abhandlungen, VII. i, 1894).
2 *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (abrev. *CMAG*), Vol. VI; *Mélanges Cumont* 95 ss. Cf. su «Note sur les mystères néoplatoniciens», en la *Rev. Belge de Phil. et d'Hist.* 7 (1928) 1477 ss.; y su *Vie de l'Emp. Julien,* 73 ss. Sobre Procopio de Gaza como la fuente próxima de Pselo, v. L. G. Westerink en *Mnemosyne,* 10 (1942) 275 ss.
3 *Griechich-Aegyptische Offenbarungszauber* (citado *OZ*); y en la introducción y comentario a su traducción del *de mysteriis.* Cf. también sus artículos «Mageia» y «Theurgie» en Pauly-Wissowa, y más abajo n. 115.
4 Especialmente «Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie». *Symb. Oslo.* 8 (1929) 49 ss.; y «La Théurgie chez les Néo-Platoniciens et dans les papyrus magiques», *ibíd.*, 22 (1942) 49 ss. El ensayo de W. Theiler *Die chaldaichen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Halle, 1942) estudia eruditamente la influencia doctrinal de los *Oráculos* sobre el Neoplatonismo posterior, tema que no he intentado discutir.
5 *Papyri Graeces Magicae,* ed. Preisendanz (abrev. PGM).
6 Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés,* I.163.
7 τῶ κληθέντος θεουργοῦ Ἰουλιανοῦ Suidas, s.v.
8 Suidas, s.v., cf. Proclo *in Crat.* 72 10 Pasq., *in Remp.* II.123.12, etc, Pselo en un lugar (¿confundiéndolo con su padre?) lo sitúa en tiempos de Trajano (*Scripta Minora* I, p. 241.29 Kurtz-Drexl).
9 *Vie de Julien,* 369, n. 8.
10 V. Eitrem, *Symb. Oslo.* 22.49. Pselo parece haber entendido la palabra en el último sentido, *PG* 122.721I: θεοὺς τοὺς ἀνθρώπους ἐργάζεται.
Cf. también el hermético «deorum fictor est homo», citado en la p. 274.
11 La expresión de Proclo οἱ ἐπὶ Μάρκου θεουργοί (*in Crat.* 72.10, *in Remp.* II.123.12) se refiere quizá a su padre e hijo juntamente.

12 ad *Philops.* 12 (IV.224 Jacobitz). Sobre este escolio, v. Westering, *op. cit.*, 276.

13 *Script. Min.* I.241.25 ss., cf. *CMAG* VI.163.19 ss. Como hace notar Westerink, la fuente de estas afirmaciones parece ser Procopio.

14 Marino, *vit. Procl.* 26; cf. Procl. *in Grat.* c. 122. Sobre estas pretensiones de origen divino, frecuentes en la literatura ocultista helenística, cf. Festugière, *L'Astrologie*, 309 ss.

15 Bossuet, *Arch. f. Rel.* 18 (1915) 144, defendió la fecha más temprana fundándose en coincidencias de doctrina con Cornelio Labeón. Pero la fecha del propio Labeón está muy lejos de ser segura; y las coincidencias pueden significar meramente que los Julianos frecuentaban los círculos neopitagóricos, que sabemos se interesaron por la magia.

16 *Script. Min.* I.241.29; cf. *CMAG* VI.163.20. Sobre los oráculos doctrinales recibidos en una visión, v. Festugière, *op. cit.*, 59 s.

17 V. capítulo III, n. 70.

18 Kroll, *op. cit.*, 53 ss. Los pasajes sobre el fuego divino recuerdan la «receta para la inmortalidad», de *PGM* iv.475 ss., que es en muchos sentidos el análogo más próximo a los *Oráculos Caldeos.* Juliano, *Or.* V.172D, atribuye a ὁ Χαλδαῖος (es decir, Juliano) un culto de τόν ἑπτάκτινα θεόν. Este título solar ha quedado disfrazado por corrupción en dos pasajes de Pselo: *Script. Min.* I.262.19: Ἐρωτύγην ἢ Κασόθαν ἢ Ἔπταxις (léase Ἑπτάκτις), ἢ εἴ τις ἄλλος δαίμων ἀπατηλός *ibid.*, I.446.26: τὸν Ἔπακτυν (Ἑπτάκτιν, Bidez) ὁ Ἀπουλήιος ὅρκοις καταναγκάσας μὴ προσομιλῆσαι τῷ θεουργῷ (sc. Juliano). Cf. Cf. también Proclo, *in Tim.* I.34.20: Ἡλίῳ, παρ' ᾧ... ὁ Ἑπρτάκτις κατὰ τοὺς θεολόγους.

19 Περὶ τῆς ψυχῆς ἀλύσεως, *Ann. Assoc. Et. Gr.* 1875, 216.24 ss.

20 Proclo, *in Tim.* III.120.22: οἱ θεουργοί... ἀγωγὴν αὐτοῦ παρέδοσαν ἡμῖν δι' ἧς εἰς αὐτοφάνειαν κινεῖν αὐτὸν δυνατον cf. Simpl. *in Phys.* 795.4, y Damasc. *Princ.* II. 235.22. Tanto σύστασις como ἀγωγή son «términos técnicos» que nos son familiares por los papiros mágicos.

21 Proclo, in *Remp.* II.123.9 ss.

22 Suidas, s.v. Ἰουλιανός. La atribución de este mérito a Juliano está implícita también quizá en Claudiano, *de VI cons. Honorii*, 348 ss., que habla de magia «caldea». Para otras versiones de la historia y un resumen de las largas discusiones modernas, v. A. B. Cook, *Zeus*, II.324 ss. La atribución a Juliano puede haber sido sugerida por una confusión con el Juliano que mandó la expedición contra los dacios bajo Domiciano (Dión Cassio, 67.10).

23 *Script. Min.* I.446.28.

24 San Anastasio del Sinaí, *Quaestiones* (*PG* 89, col. 525A). Sobre la supuesta rivalidad de Juliano con Apuleyo, v. también Pselo, citado arriba, en la n. 18.

25 Cf. Olimpiodoro, *in Phaed.* 123.3 Norvin: οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δέ τὴν ἱερατικὴν (es decir, la teurgia), ὡς Ἰάμβλιχος καί Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες.

26 Pselo (*Expos. or. Chald.* 1125c ss.) y un escolio tardío *ad loc.* llaman «caldea» a la orden en prosa μὴ ἐξάξῃς ἵνα μὴ ἐξίῃ ἔχουσά τι, citada por Plotino en *En.* I.9 *init.*, pero no puede proceder de un poema en hexámetros. La doctrina es pitagórica.

27 Porf. *vit. Plot.* 16. Cf. Kroll, *Rh. Mus.* 71 (1916), 350; Puech en *Mélanges Cumont*, 935 ss. En una lista parecida de falsos profetas, Arnob. *adv. gentes* 1.52, Juliano y Zoroastro figuran uno junto a otro.

28 Cf. esp. c. 9, I.197.8 ss. Volk.: τοῖς δ' ἄλλοις (δεῖ) νομίζειν εἶναι χώραν παρὰ τῷ

θεῷ καὶ μὴ αὐτὸν μόνον κατ' ἐκεῖνον τάξαντα ὥσπερ ὀνείρασι ῥέπεσθαι... τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν.

29 En. 4.4.37.40. Obsérvese que a través de toda esta discusión emplea el término despectivo γοητεία y no introduce ninguno de los términos técnicos teúrgicos. Sobre la concepción estoica y neoplatónica de la συμπάθεια v. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, y mis observaciones en *Greek Poetry and Life*, 373 s. A los teurgos estas explicaciones les parecían completamente inadecuadas (*de myst.* 164.5 ss. Parthey).

30 *Symb. Oslo.* 22.50. Como lo anota el mismo Eitrem, Lobeck y Wilamowitz pensaban de otro modo; podría haber añadido los nombres de Wilhelm Kroll (*Rh. Mus.* 71 [1916], 313) y Joseph Bidez (*Vie de Julien*, 67); *CAH* XII.635 ss.).

31 V. sobre este punto *CQ* 22 (1928), 129, n. 2.

32 J. Cochez, *Rev. Néo-Scolastique*, 18 (1911), 328 ss., y *Mélanges Ch. Moeller*, 1.85 ss.; Cumont, *Mon. Piot*, 25.77 ss.

33 *De abst.* 4.6, cf. *de myst.* 265.16, 277.4. V. además la convincente respuesta de E. Peterson a Cumont, *Theol. Literaturzeitung*, 50 (1925), 485 ss. Yo añadiría que la alusión de *En.* 5.5.11 a gentes excluídas de ciertos ἱερά por causa de su γαστριμαργία se refiere probablemente a Eleusis, y no a Egipto: παραγγέλλεται γὰρ καὶ Ἐλευσῖνι ἀπέχεσθαι κατοικιδίων ὀρνίθων καὶ ἰχθύων καὶ κυάμων ῥοιᾶς τε καὶ μήλων, Porf. *de abst.* 4.16.

34 Cf. *CQ* 22 (1928), 141 s., y E. Peterson, *Philol.* 88 (1933), 30 ss. A la inversa, como lo ha señalado justamente Eitrem (*Symb. Oslo.* 8.50), el término teúrgico σύστασις no tiene nada que ver con la *unio mystica.*

35 V. el elegante y erudito estudio de Bidez, *La Vie du Néoplatonicien Porphyre*, saturado además de comprensiva simpatía. En otras culturas ha tenido lugar una contaminación parecida del misticismo por la magia. «En lugar de espiritualizarse la religión popular por un ideal contemplativo, hay una tendencia en la religión más alta a ser invadida y contaminada por las fuerzas irracionales del Hades pagano, como en el budismo tántrico y en algunas formas del hinduismo de sectas» (Christopher Dawson, *Religion and Culture*, 192 s.).

36 νεὸς δὲ ὢν ἴσως ταῦτα ἔγραφεν, ὡς ἔοικεν, Eun. *vit. soph.* 475 Boissonade; Bidez, *op. cit.*, cap. iii.

37 Los fragmentos fueron editados por W Wolff, *Porphyrii de Philosophia ex Oraculis Haurienda* (1856). Sobre el carácter general de esta colección, v. A. D. Nock, «Oracles théologiques», *REA* 30 (1928), 280 ss.

38 Los fragmentos, tal como los reconstruyó (no muy científicamente) Gale, se hallan reimpresos en la edición de Parthey del *de mysteriis*. Sobre la fecha, v. Bidez, *op. cit.*, 86.

39 *Apud* Eus. *Praep. Ev.* 5.10, 199A (=fr. 4 Gale): μάταιοι αἱ θεῶν κλήσεις ἔσονται... καὶ ἔτι μᾶλλον αἱ λεγόμεναι ἀνάγκαι θεῶν· ἀκήλητον γὰρ καὶ ἀβίαστον καὶ ἀκατανάγκαστον τὸ ἀπαθές.

40 Es probable que la carta a Anebo no citara a Juliano ni los *Oráculos Caldeos*, ya que la respuesta de Jámblico guarda silencio sobre ellos. Si la «teurgia» del *de mysteriis* es en realidad independiente de la tradición juliana, es cuestión que está por investigar. El autor, ciertamente, pretende estar familiarizado con las doctrinas «caldeas» (p. 4.11) o «asirias» (p. 5.8) así como con la doctrina egipcia, y dice que expondrá las dos.

41 Marino, *vit. Procli* 26; Lydus, *mens.* 4.53; Suidas, s.v. Πορφύριος.

42 Aug. *Civ. Dei* 10.32=*de regressu* fr. 1 Bidez (*Vie de Porphyre*, App. II).

43 *Ibid.*, 10.9=fr. 2 Bidez. Sobre la función de la πνευματικὴ ψυχή en la teurgia, v. mi edición de los *Elementos de Teología*, de Proclo, p. 319.

44 Cf. el juicio de Olimpiodoro, más arriba, n. 25.

45 Juliano, *Epist.* 12 Bidez; Marino, *vit. Procli* 26; Damasc. I.86.3 ss.

46 El *de mysteriis,* aun cuando escrito bajo el nombre de «Abammon», fué atribuído a Jámblico por Proclo y Damascio, y desde la publicación de la disertación de Rasche en 1911, la mayor parte de los estudiosos han aceptado esta atribución. Cf. Bidez en *Mélanges Desrousseaux,* 11 ss.

47 *Epist.* 12 Bidez=71 Hertlein= Wright. El editor de Loeb se equivoca manifiestamente al sostener contra Bidez que en este pasaje τὸν ὁμώνυμον se refiere a Jámblico el Joven: τὰ Ἰαμβλίχου εἰς τὸν ὁμώνυμον no puede significar «los escritos de Jámblico a su homónimo»; y Jámblico el Joven no fue θεόσοφος.

48 Cf. lo que dice Eunapio de un tal Antonino, que murió poco antes del 391: ἐπεδείκνυτο οὐδὲν θεουργὸν καὶ παράλογον ἐς τὴν φαινομένην αἴσθησιν. τὰς βασιλικὰς ἴσως ὀφορώμενος ἑτέρωσε φερούσας (p. 471).

49 Así Proclo aprendió de Asclepigeneia la θεουργικὴ ἀγωγή de «el gran Nestorio», de la cual ella era, a través de su padre, Plutarco, la única heredera (Marino, *vit. Procli* 28). Sobre esta transmisión familiar de secretos mágicos, v. Dieterich, *Abraxas,* 160 ss.; Festugière, *L'Astrologie,* 332 ss. Diodoro la llama un uso caldeo, 2.29.4.

50 Marino, *vit. Procli* 26.28. El Περὶ ἀγωγῆς es registrado por Suidas, s.v. Πρόκλος.

51 *Script. Min.* I.237 s.

52 Migne, *PG* 149, 538B ss., 599B; cf. Bidez, *CMAG* VI.104 s., Westerink, *op. cit.,* 280.

53 Corrección de Nauck en lugar de φησίν, que no tiene sujeto posible.

54 Entre los autores posteriores, Proclo (*in Alc.,* p. 73.4 Creuzer) y Amiano Marcelino (21.14.5) aluden al incidente. Pero Proclo, que dice ὁ Αἰγύπτιος τὸν Πλωτῖνον ἐθαύμασεν ὡς θεῖον ἔχοντα τὸν δαίμονα, depende evidentemente de Porfirio y lo mismo, es de presumir, Amiano, directamente o a través de una fuente doxográfica.

55 V. el capítulo II, pp. 50 s., Amiano, *loc. cit.,* dice que cada hombre tiene su «genius», y que estos seres son «admodum paucissimis visa».

56 Como la parte que ha quedado de la receta es una invocación al sol, Preisendanz y Hopfner creen que ἰδίου es una falta por ἡλίου ; pero la pérdida del resto de la receta (Eitrem) parece una explicación igualmente posible. Sobre estas pérdidas, v. Nock, *J. Eg. Arch.* 15 (1929), 221. El ἴδιος δαίμων parece haber desempeñado un cierto papel también en la alquimia; cf. Zósimo, *Comm. in* ω 2 (Scott, *Hermetica,* IV.104).

57 Por ej., *PGM* iv.1927. De un modo semejante, iv.28 exige un lugar recién dejado al descubierto por la inundación del Nilo y todavía sin pisar, y ii.147, un τόπος ἁγνὸς ἀπὸ παντὸς μυσαροῦ. Así Tesalo, *CCAG* 8(3).136.26 (οἶκος καθαρός).

58 *Apud* Porf. *de abst.* 4.6 (236.21 (Nauck). Pasa después a hablar de ἁγνευτήρια τοῖς μὴ καθαρεύουσιν ἄδυτα καὶ πρὸς ἱερουργίας ἅγια (273.13). Sobre las prácticas mágicas de los templos egipcios, v. Cumont, *L'Egipte des Astrologues,* 163 ss.

59 Por ej., *PGM* iv.814 ss. Para φυλακή cf. Proclo en *CMAG* VI, 151.6: ἀπόχρη γαρ πρὸς... φυλακὴν δάφνη, ῥάμνος, σχύλλα, κτλ; y para espíritus que se ponen desagradables en las sesiones, Pitágoras de Rodas en Eus. *Praep. Ev.* 5.8, 193B; Pselo, *Op. Daem.* 22, 869B.

60 En una ἀπόλυσις se hace una aspersión con sangre de paloma, *PGM* ii.178.

61 Fr. 29=*de myst.* 241.4=Eus. *Praep. Ev.* 5.10, 198A.

62 *CRAI* 1942, 284 ss. Pueden sentirse dudas respecto de la fecha tardía que Cumont asigna a la introducción de las aves domésticas en Grecia; pero esto no afecta al argumento presente.

63 «El gallo ha sido creado para combatir a los demonios y a los brujos juntamente con el perro», Darmesteter (citado por Cumont, *loc cit.*). La creencia en sus virtudes apotropaicas sobrevive hasta el día de hoy en muchos países. Sobre esta creencia entre los griegos, v. Orth en P.-W., s.v. «Huhn», 2552 s.

64 *Is. et Os.* 46, 369F.

65 *CMAG* VI.150.1 ss., 15 ss. (fundado en parte en la antipatía tradicional entre el león y el gallo, Plinio, *N.H.* 8.52, etc.). Cf. Bolo, Φυσικά fr. 9 Wellmann (*Abh. Berl. Akad.*, phil.-hist. Kl., 1928, Nr. 7, p. 20).

66 Ideas muy semejantes aparecen en la «receta para la inmortalidad», *PGM* iv.475 ss., por ej., 511: ἵνα θαυμάσω τὸ ἱερὸν πῦρ y 468: ἐκ τοσούτων μυριάδων ἀπαθανατισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρα. Culmina también en visiones luminosas (634 ss., 694 ss.). Pero el ἀπαθανατισμός teúrgico puede haber estado relacionado con un ritual de sepultura y renacimiento, Proclo. *Theol. Plat.* 4.9, p. 193: τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν (cf. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 163).

67 Pselo, aunque también relaciona la τελεστική con las estatuas, explica el término de otro modo: τελεστικὴ δὲ ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ οἷον τελοῦσα (así los MSS) τὴν ψυχὴν διὰ τῆς τῶν ἐνταῦθ' ὑλῶν δυνάμεως (*Expos. Or. Chald.* 1129D, en *PG*, vol. 122). Hierocles, que representa una tradición diferente, hace de la τελεστική el arte de purificar el pneuma (*in aur. carm.* 482A Mullach).

68 Pselo dice que «los caldeos» διαφόροις ὕλαις ἀνδρείκελα πλάττοντες ἀποτρόπαια νοσημάτων ἐργάζονται (*Scrip. Min.* I.447.8). Para los σύμβολα, cf. el verso citado por Proclo, *in Crat.* 21.1: σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον.

69 *Epist.* 187 Sathas (***Bibliotheca Graeca Medii Aevi***, V.474).

70 *CMAG* VI.151.6; cf. también *in Tim.* I.111.9 ss.

71 Cf. Proclo en *CMAG* VI.148 ss., con la introducción de Bidez, y Hopfner *OZ* I.382 ss.

72 Un uso idéntico se encuentra en el Tíbet moderno, donde las estatuas se consagran metiendo en su interior hueco conjuros escritos y otros objetos con virtud mágica (Hastings, ***Encycl. of Religion and Ethics***, VII.144,160).

73 Cf. R. Wünsch, ***Sethianische Verfluchungstafeln***, 98 s.; Audollent, ***Defixionum Tabellae***, p. lxxiii; Dornseiff, ***Das Alphabet in Mystik u. Magie***, 35 ss.

74 Proclo, *in Tim.* II.247.25; cf. *in Crat.* 31.27. También Porfirio incluía en su lista de *materia magica* teúrgica tanto las «figurationes» como «soni certi quidam ac voces» (*Aug. Civ. Dei* 10.11).

75 Marino, *vit. Procl.* 28; Suidas, s. v. Χαλδαϊκοῖς ἐπιτηδεύμασι. Cf. Pselo, ***Epist.*** 187, donde aprendemos que ciertas fórmulas son inoperantes εἰ μή τις ταῦτα ἐρεῖ ὑποψέλλῳ τῇ γλώσσῃ ἢ ἑτέρως ὡς ἡ τέχνη διατάττεται.

76 Pselo, en *CMAG* VI.62.4, nos dice que Proclo le aconsejó que invocara a Artemisa (=Hécate) como ξιφηφόρος, σπειροδρακοντόζωνος, λεοντοῦχος, τρίμορφος· τούτοις γὰρ αὐτήν φησι τοῖς ὀνόμασιν ἕλκεσθαι καὶ οἷον ἐξαπατᾶσθαι καὶ γοητεύεσθαι.

77 Proclo, *in Crat.* 72.8. Cf. el nombre divino que «el profeta Bitis» encontró grabado en jeroglíficos en un templo de Sais y reveló al «Rey Amón», ***de myst.*** **267.14.**

78 Pselo, *expos. or. chald.* 1132c; Nicéforo Gregoras, *in Synes. de insomn.* 541A. Cf. *Corp. Herm.* xvi.2.

79 Cf. las traducciones griegas de estas nombres mágicos que da Clem. Alej. *Strom.* 5.242, y Hesiq. s.v. Ἐφέσια γράμματα.

80 V. Wellmann, *Abh. Berl. Akad.*, phil.-hist. Kl., 1928, Nr. 7; Pfister, *Byz. Ztschr.* 37 (1937), 381 ss.; K. W. Wirbelauer, *Antike Lapidarien* (Diss. Berl., 1937); Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés* I.194; Festugière, *L'Astrologie*, 137 ss., 195 ss.

81 *PGM* viii.13; vii.781. Cf. vii.560: ἧκέ μοι τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέγκτοις, y iv.2300 ss.; Hopfner, P.-W., s.v., «Mageia», 311 ss.

82 Cf. J. Kroll, *Lehren des Hermes Trismegistos*, 91 ss., 409; C. Clerc, *Les Théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II siècle après J. C.*; J. Geffcken, *Arch. f. Rel.* 19 (1919), 286 ss.; Hopfner. P.-W. s.v. «Mageia», 347 ss, y *OZ* I.808 812; E. Bevan, *Holy Images.*

83 Cf. Plot. *En.* 4.3 11 (II.23.21 Volk.): προσπαθὲς δὲ τὸ ὁπωσοῦν μιμηθέν, ὥσπερ κατόπτρον ἁρπάσαι εἶδός τι δυνάμενον, donde ὁπωσοῦν parece implicar la negación de cualquier virtud específica a los ritos mágicos de consagración.

84 Erman, *Die ägyptische Religion*, 55; A. Moret, *Ann. Musée Guimet* 14 (1902), 93 s.; Gadd, *Divine Rule*, 23. Eusebio parece saberlo: enumera las ξοάνων ἱδρύσεις entre las prácticas religiosas y mágicas tomadas de Egipto por los griegos (*Praep. Ev.* 10.4.4). En la Grecia clásica se empleaba un sencillo rito de consagración mediante la ofrenda de χύτραι (textos en G. Hock, *Griech. Weihegebräuche*, 59 ss.); pero no hay indicación alguna de que se creyera que esto inducía la animación mágica.

85 *Asclep.* III.24, 37 38 (*Corp. Herm.* i.338, 358 Scott). Cf. también Preisigke, *Sammelbuch*, núm. 4.127, ξοάνῳ (así Nock en sustitución de αοανω) τε σῷ καὶ ναῷ ἔμπνοιαν παρέχων καὶ δύναμιν μεγάλην, de Mandulis-Helios; y Numenio, *apud* Orig. *c. Cels.* 5.38.

86 Esta es también la época en que empiezan a aparecer en gran número las gemas con incisiones de figuras o fórmulas mágicas (C. Bonner, «Magical Amulets», *Harv. Theol. Rev.* 39 [1946], 30 ss.). La coincidencia no es fortuita: la magia se está poniendo de moda.

87 Las leyendas sobre la conducta milagrosa de imágenes de culto eran, desde luego, tan corrientes en el mundo helenístico como en el medieval: Pausanias y Dión Casio están repletos de ellas; Plutarco, *Camilo* 6, es un *locus classicus.* Pero tal conducta se consideraba ordinariamente como un acto espontáneo de la gracia divina, no como resultado de una ἵδρυσις o κατάκλησις mágica. Sobre la actitud griega, v. Nilsson, *Gesch. der Griech. Rel.* I.71 ss.; hasta el tiempo de Alejandro, el racionalismo parece haber sido en general lo bastante fuerte para contener (por lo menos en las clases educadas) la tendencia a atribuir poderes divinos a las imágenes, públicas o particulares. Posteriormente, la creencia en su animación puede haberse mantenido mediante el uso de artificios fraudulentos; v. F. Poulsen, «Talking, Weeping and Bleeding Sculptures», *Acta Archaeologica*, 16 (1945), 178 ss.

88 Apul. *Apol.* 63. Cf. P. Vallette, *L'Apologie d'Apulée*, 310 ss.; Abt. *Die Apologie des A. u. die antike Zauberei*, 302. Estas estatuillas, que eran posesiones permanentes, eran, desde luego, algo diferentes de las imágenes construídas *ad hoc* para ser usadas en una πρᾶξις particular.

89 *Philops.* 42: ἐκ πηλοῦ Ἐρώτιόν τι ἀναπλάσας, Ἄπιθι, ἔφη, καὶ ἄγε Χρυσίδα. Cf., *ibíd.*, 47. y *PGM* iv.296 ss., 1840 ss.

90 *Vit. Apoll.* 5.20.

91 Las estatuas animadas pueden haber desempeñado algún papel en la magia de Hécate, de la Grecia clásica; v. las curiosas noticias que da Suidas, s.v. Θεαγένης y Ἑκάτειον, y cf. Diodoro, 4.51, donde Medea hace una estatua hueca de Artemisa (Hécate), que contiene φάρμακα a la manera egipcia.

92 Eus. *Praep. Ev.* 5.12=*de phil. ex orac.*, pp. 129 s. Wolff. Así también el que fabrica la imagen en *PGM* iv.1841 pide a ésta que le envíe sueños. Esto explica la referencia a «somnia» en el pasaje del *Asclepios.*

93 V. los fragmentos en Bidez, *Vie de Porphyre,* App. I.

94 Focio, *Bibl.* 215. La afirmación es de segunda mano, pero puede aceptarse como una indicación del tenor dominante en la obra de Jámblico. Cf. Juliano, *Epist.* 89B, Bidez, 293AB.

95 Eunap. *vit. soph.* 475. Cf. *PGM* xii.12. El πῦρ αὐτόματον es un viejo elemento de la magia irania (Paus. 5.27.5 s.), del que Juliano puede haber conservado la tradición; pero era conocido también de los mágicos profanos (Aten. 19E; Hip. *Ref. Haer.* 4.33; Julio Africano, Κεστοί, p. 62 Vieillefond). Reaparece en la hagiología medieval, por ej., Cesáreo de Heisterbach, *Diálogo sobre los milagros,* 7.46.

96 Suidas, s.v. Sus dones «psíquicos» se probaban además por el hecho de que la mera proximidad física de una mujer impura le producía siempre dolor de cabeza.

97 Th. de Cauzons, *La Magie et la sorcellerie en France,* II.338 (cf. también 331, 408).

98 Cf. el apéndice III de Wolff del *de phil. ex. orac. de Porfirio;* H. Diels, *Elementum,* 55 s.; Burkhardt, *Civili ation of the Renaissance in Italy,* 282 (ed. inglesa); Weinreich, *Antike Heilungswunder,* 162 ss.; C. Blum, *Eranos,* 44 (1946), 315 ss. Malalas atribuía a un τελεσματοποιός incluso las virtudes del Paladión troyano (Dobschütz, *Christusbilder,* 80*s.).

99 Olimpiodoro de Tebas en Müller, *FHG* VI.60.15 (=Focio, *Bibl.* 58.22 Bekker). El fuego y el agua estaban simbolizados sin duda por χαρακτῆρες. Puede ser una coincidencia el hecho de que son los dos elementos empleados en las purificaciones teúrgicas (Proclo, *in Crat.* 100.21).

100 *Jâbir et la science grecque* (=*Mem. de l'Inst. d'Egypte,* 45, 1942). Debo al Dr. Richard Walzer el conocimiento de este interesante libro.

101 Porfirio figura como un alquimista en Berthelot, *Alchim. grecs,* 25, así como en la tradición árabe (Kraus, *op. cit.*, 122, n. 3). Pero no se sabe que existiera ninguna obra auténtica suya sobre alquimia. Olimpiodoro, sin embargo, y otros neoplatónicos tardíos se ocuparon superficialmente de alquimia.

102 Kraus, *op. cit.*, 128, n. 5, cita las referencias al *ad Aneb.* en la literatura árabe.

103 No sé en qué se funda Hopfner (*OZ* II.70 ss.) para excluir estos dos tipos de operación de su definición de «la adivinación teúrgica propiamente dicha». Al definir un término como la teurgia debemos dejarnos guiar, a mi parecer, por la documentación antigua y no por una teoría *a priori.*

104 Para personalidades secundarias que profesaran ser dioses paganos y fueron aceptadas como tales por los exorcistas cristianos, cf. Minucio Félix, *Oct.* 27.6 s.; Sulpicio Severo, *Dial.* 2.6 (*PL* 20.215c), etc.

105 *In Remp.* II.123.8. A juzgar por el contexto, el fin de esta τελετή era probablemente, como el del experimento imaginario con el ψυχουλκὸς ῥάβδος que cita Proclo en 122.22 ss. de Clearjo, procurar una «excursión psíquica» más bien que la posesión; pero en cualquier caso debe haber envuelto la inducción de alguna clase de trance.

106 «Greek Oracles», en Abbott, *Hellenica*, 478 ss.

107 Líneas 216 ss. Wolff (=Eus. *Praep. Ev*. 5.9). G. Hock, *Griech. Weihegebräuche*, 68, interpreta las direcciones como refiriéndose a la retirada de la presencia divina de una estatua. Pero frases como βροτὸς θεὸν οὐκέτι χωρεῖ, βροτὸν αἰκίζεσθε, ἀνάπαυε δὲ φῶτα, λύσοντε δοχῆα, ἄρατε φῶτα γέηθεν ἀναστήσαντες ἑταῖροι, sólo pueden referirse a un «medium» humano. (Los «controles» en las sesiones espiritistas modernas hablan ordinariamente del «medium» de este modo, en tercera persona.)

108 Esto se confirma en varios oráculos de Porfirio, por ej., línea 190, θειοδάμοις Ἑκάτην με θεὴν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις,, y en Pitágoras de Rodas, a quien cita Porfirio a este propósito (*Praep. Ev*. 5.8). Se niega a la compulsión en el *de myst*. (3.18, 145.4 ss.), que también se niega que «los caldeos» emplearan amenazas hacia los dioses, al mismo tiempo que reconoce que las emplean los egipción (6.5-7). Sobre toda esta cuestión, cf. B. Olson en ΔΡΑΓΜΑ *Nilsson*, 374 ss.

109 En *CMAG* VI.151.10 ss. menciona la purificación por el azufre y el agua de mar, que proceden las dos de la tradición clásica griega: para el azufre, cf. Homero, *Or*. 22.481, Teócr. 24.96, y Eitrem, *Opferritus*, 247 ss.; para el agua de mar, Dittenberg, *Syll.*[3] 1718.15, Eur. *IT* 1193, Tefr. *Car*. Lo que es nuevo es el propósito, preparar al «anima spiritalis» para la recepción de un ser superior (Porf. *de regressu*, fr. 2). Cf. Hopfner, P.—W., s. v. «Mageia», 359 ss.

110 Cf. λύσατέ μοι στεφάνους en el oráculo de Porfirio (*Proep. Ev*. 5.9.), y el muchacho Edesio, que «con sólo ponerse la guirnalda y mirar al sol emitía inmediatamente oráculos dignos de crédito en el mejor estilo inspiracional» (Eun. *vit. soph*. 504).

111 Porfirio, *loc. cit*.

112 Proclo en *CMAG* VI. 151.6: ἀπογρὴ γὰρ πρὸς μὲν αὐτοφάνειαν τὸ κνέωρον.

113 *im Rem*. II.117.3; cf. 186.12. Pselo lo llama con razón una práctica egipcia (Ep. 187, p. 474 Sathas): cf. *PGM* v[a], y el Papiro Mágico Demótico de Londres y Leiden, verso col. 22.2.

114 *de myst*. 157.14. Olimpiodoro, *in Alc*. p. 8 Cr., dice que los niños y la gente del campo son más inclinados al ἐνθουσιασμός debido a su falta de imaginación (!).

115 Cf. el interesante trabajo de Hopfner, «Die Kindermedien in den Gr.-Aeg. Zauberpapyri», *Festschrift N. P. Kondakov*, 65 ss. La razón generalmente alegada para preferir a los niños es su pureza sexual, pero la verdadera causa de su superior eficacia era sin duda su mayor sugestibilidad (E. M. Butler, *Ritual Magic*, 126). La Pitia de los tiempos de Plutarco era una simple campesina (Plut. *Pyth. Orac*. 22.405C).

116 Cf. Lord Balfour, en *Proc. Soc. for Psychical Research*, 43 (1939), 60: «La señora Piper y la señora Leonard, cuando están en trance, parecen perder todo sentido de su identidad personal, mientras, hasta donde un observador puede juzgar, no sucede nunca lo mismo con la señora Willett. Sus sesiones de trance abundan en observaciones que descubren sus experiencias propias, y en ocasiones hace comentarios... sobre los mensajes que le piden transmita». V. también Cap. III, notas 54, 55.

117 οὐ φέρουσιν. Esto explica el verso οὐ φέρε με τοῦ δοχῆος ἡ τάλαινα καρδία citado por Proclo, *in Rem*. I.111.28.

118 *Proc. Soc. Psych. Research*, 28 (1915): los cambios de voz, los movimientos convulsivos, el rechinamiento de dientes; pp. 206 ss.; la anestesia parcial, pp. 16 s. La insensibilidad al fuego se le atribuía al medium D. D. Home, y va asociada a estados psicológicos anormales en muchas par-

tes del mundo (Oesterreich, *Possession*, 264, 270, trad. ingl.; R. Benedict, *Patterns of Culture*, 176; Brunel, *Aissâoûa*, 109, 158).

119 Cf. *PGM* vii.634: πέμψον τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος. Arnob, *adv. nat.* 4.12: magi suis in accitionibus memorant antitheos obreprere pro accitis, Heiod. 4.7: ἀντίθεός τις ἔοικεν ἐμποδίζειν τὴν πρᾶξιν Porf. *de abst.* 2.41. s., Pselo, *Op. Daem.* 22. 869B. Se cree que la fuente de esta creencia es irania (Cumont, *Rel. Orient*, 278 ss.; Bousset, *Arch. f. Rel.* 18 [1915], 135 ss.).

120 Porfirio, *loc. cit.* cita la petición de un «dios» de que se ponga fin a la sesión en estas circunstancias: λῦε βίην κάρτος τε λόγων· ψευδήγορα λέξω. De la misma manera, un «comunicante» moderno pondrá fin a la sesión con un «Tengo que dejarlo ahora, o diré alguna tontería» (*Proc. Soc. Research.*, 38 [1928], 76).

121 Según Proclo, *in Tim.* I.139.23, y *in Remp.* I.40.18, ésta envuelve, además de la presencia del σύνθημα adecuado, una posición favorable de los cuerpos celestes (cf. *de myst.* 173.8), un tiempo y lugar favorables (como es frecuente en los papiros), y condiciones climáticas favorables. Cf. Hopfner, P.-W., s. v. «Mageia», 353 ss.

122 Proclo, *in Crat.* 36.20. ofrece una explicación teórica de lo que los espiritistas llamarían «la voz directa»; sigue las líneas de Posidonio (cf. *Greek Poetry and Life*, 372 s.). Hipólito sabe fingir este fenómeno (*Ref. Haer.* 4.28).

123 ἐπαιρόμενον ὁρᾶται ἢ θιογκούμενον. Cf. el alegado alargamiento de una monja italiana del siglo XVI, Verónica Laparelli (*Jour. Soc. Psych. Research*, 19.51 ss), y de los mediums modernos Home y Peters (*ibíd.*, 10.104 ss. 238 ss.).

124 Esta es una marca tradicional de los magos o de los santos. Se atribuye a Simón el Mago (ps.-Clem. *Hom.* 2.32); a místicos indios (Flost. *vit. Apol.* 3.15); a varios santos cristianos y rabíes judíos; y al medium Home. Un mago, en una novela, incluye este fenómeno en su repertorio (*PGM* xxxiv.8), y Luciano satiriza tales pretensiones (*Philops.* 13, *Asin.* 4). Los esclavos de Jámblico presumían de la levitación de su amo durante sus devociones (Eunap. *vit. soph.* 458).

125 V. los pasajes de Pselo y Nicetas de Serras recogidos por Bidez, *Mélanges Cumont*, 95 ss. Cf. también Eitrem, *Symb. Oslo.* S. (1929), 49 ss.

126 *de myst.* 1666.15, donde τοὺς καλουμένους parece tener sentido pasivo (sc. θεούς) no (como lo entienden Pathey y Hopfner) medio (= τοὺς κλήτορας): son los dioses, no los operadores, quienes mejoran el carácter de los mediums (166.18, cf. 176.3). En este caso, las «piedras y hierbas» serán σύμβολα llevados por los «dioses» y dejados por ellos, como los «aportes» de los espiritistas. Cf. Cap. IV, n. 19.

127 Procl. *in Remp.* I.111.1; cf. *in Grat.* 34.28, y Pselo, *PG* 122, 1136B.

128 Gregorio Nazianceno, *orat.* 4.55 (*PG* 35.577C).

129 «Kinkermedien», 73 s.

130 Cf. *de myst.* 3.14, sobre varios tipos de φωτὸς ἀγωγή.

131 Simpl. *in Phys.* 613.5, citando a Proclo, quien hablaba de una luz τὰ αὐτοπτικὰ θεάματα ἐν ἑαυτῷ τοῖς ἀξίοις ἐκφαῖνον· ἐν τούτῳ γὰρ τὰ ἀτύπωτα τυποῦσθαί φεσι κατὰ τὸ λόγιον. Simplicio, no obstante, niega que los *Oráculos* describieran las apariciones como surgiendo ἐν τῷ φωτί (616.18).

132 *Greek Magical Papyri in the British Museum*, 14. Teitzenstein, *Hell, Myst.-Rel.*, 31 lo tradujo «para que *se* forme con arreglo a...»

133 *de myst.* 133.12: τότε μὲν σκότος σύνεργον λαμβάνουσιν οἱ φωταγωγοῦντες, cf. Eus.

*Praep. Ev.* 4.1. Los mágicos pretenden para su conveniencia que es necesaria la oscuridad, Hip. *Ref. Haer.* 4.28.

134 *de myst.* 133.13: τότε δὲ ἡλίου φῶς ἢ σελήνης ἢ ὅλως τὴν ὑπαίθριον αὐγήν συλλαμβανόμενα ἔχουσι πρὸς τὴν ἔλλαμψιν. Cf. Edesio, más arriba, n. 110, Pselo, *Expos. or. chald.* 1133B, y Eitrem, *Symb. Oslo.* 22.56 ss.

ESTA obra ya clásica de E. R. DODDS —cuya primera versión castellana fue publicada por Revista de Occidente en 1960— es un estudio de las sucesivas interpretaciones que dieron las mentes griegas a un tipo particular de experiencia humana por la que apenas se interesó el racionalismo del siglo XIX pero cuya significación es ampliamente reconocida desde los ensayos de Friedrich Nietzsche, en especial «El nacimiento de la tragedia» (LB 456). LOS GRIEGOS Y LO IRRACIONAL no debe ser considerada, sin embargo, como una historia de la religión griega o de las ideas y sentimientos religiosos de los griegos. Su propósito es poner de relieve aspectos importantes, y relativamente poco conocidos, del mundo mental de la Grecia antigua que desbordan los esquemas simplistas y los estereotipos que una visión excesivamente sesgada ha tratado de imponer como única. A lo largo de ocho capítulos y dos apéndices, el autor va mostrando esa cara oculta de la mente griega, de la que la descripción de las conductas externas o las creencias documentadas normalmente no dan cuenta: el tránsito de la cultura de la venganza a la de la culpabilidad, las bendiciones de la locura, el esquema onírico y el esquema cultural, los chamanes griegos y el origen del puritanismo, racionalismo y reacción de la época clásica, las creencias y prácticas del menadismo y la teurgia, etcétera.

Alianza Editorial

ISBN 84-206-2268-0



Cubierta Daniel Gil